

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/148144>

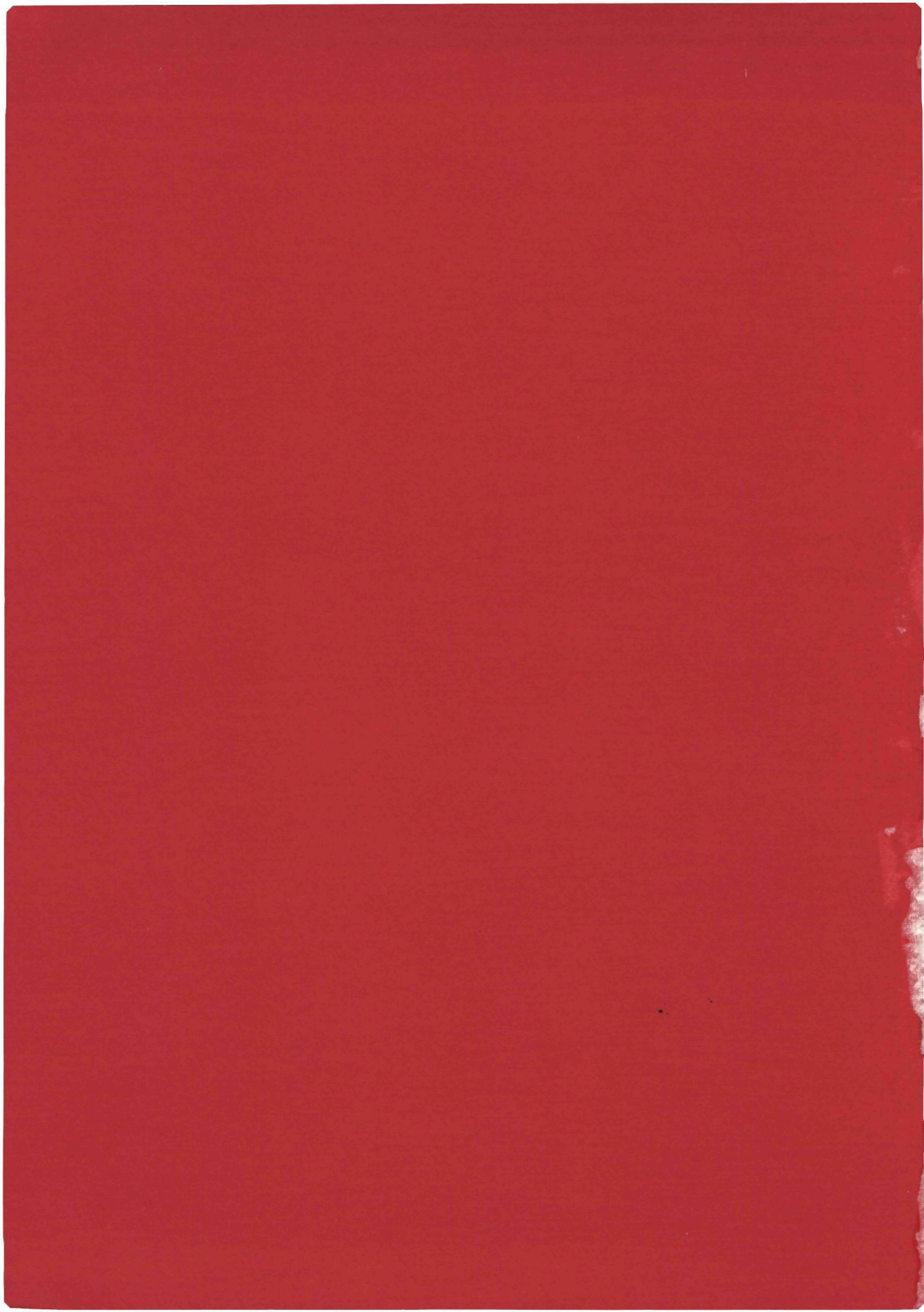
Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

2219

SCHISMA ZWISCHEN KIRCHE UND VOLK

**eine praktisch-theologische Fallstudie
des Volkskatholizismus in Nordostbrasilien**

H.S.M. GROENEN



SCHISMA ZWISCHEN KIRCHE UND VOLK

**eine praktisch-theologische Fallstudie
des Volkskatholizismus in Nordostbrasilien**

PROMOTOREN: Professor Dr. F. Haarsma
Professor Dr. P.H.J.M. Camps

SCHISMA ZWISCHEN KIRCHE UND VOLK
eine praktisch-theologische Fallstudie
des Volkskatholizismus in Nordostbrasilien

P R O E F S C H R I F T

ter verkrijging van de graad van doctor in de
godgeleerdheid aan de katholieke universiteit
te Nijmegen, op gezag van de rector magnificus
prof. dr. A.J.H. Vendrik, volgens besluit
van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op
donderdag 26 januari 1978
des namiddags te 4 uur

door

Hendricus Stephanus Maria Groenen
geboren te Utrecht

NIJMEGEN

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

I - V

0	<u>EINFÜHRUNG, PROBLEMSTELLUNG UND ENTWURF DER STUDIE</u>	
0.0	Themabeschreibung: eine Fallstudie der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero und der kirchlichen Praxis gegenüber dieser Volksfrömmigkeit in Nordostbrasilien	1
0.1	DER EIGENE FRAGEHORIZONT DIESER STUDIE	3
0.1.1	Die Befreiungstheologie als Vorverständnis der Studie	4
0.1.2	Implikationen für die Studie	7
0.2	DIE KIRCHE VON UNTEN BETRACHTET	16
0.3	DIE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE IDENTITÄT DER STUDIE	18
0.4	EIN METHODISCHES MODELL FÜR DIE STUDIE	23
1	<u>EINE FORM DES VOLKSKATHOLIZISMUS IN NORDOSTBRASILIEN</u>	
1.0	Einleitung: Versuch zum Verständnis der Welt der Verehrer von Padre Cicero	27
1.1	URSPRUNG UND ENTSTEHEN DER VOLKSRELIGIÖSEN BEWEGUNG IN JUAZEIRO	28
1.1.1	Vorgeschichte bis 1898	29
1.1.1.1	Die Glaubenswelt Padre Ciceros	29
1.1.1.2	Die Position Padre Ciceros	31
1.1.2	Beginn der Pilgerzüge nach Juazeiro	33
1.1.3	Entwicklung des Geschehens in Juazeiro und um Padre Cicero	35
1.1.4	Figur und Rolle Padre Ciceros	38
1.1.5	Die Welt der Pilger	42
1.1.6	Der Tod Padre Ciceros im Jahre 1934	45
1.1.7	Kurze Darstellung der Entwicklung der religiösen Bewegung von Juazeiro seit dem Tode des Padres	46
1.2	HEUTIGE ERSCHEINUNGSFORM DER VOLKSBEWEGUNG UM PADRE CICERO	50
1.2.1	Juazeiro als Wallfahrtsort der Anhänger Padre Ciceros	50
1.2.1.1	Die Pilger	51
1.2.1.2	Programm der Pilger in Juazeiro	52

1.2.1.3	Das doppelte Juazeiro	55
1.2.1.4	Die Bedeutung Juazeiros für den Pilger	56
1.2.2	Die Verehrung von Padre Cicero in Alagoas	60
1.2.2.1	Ausdrucksformen der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas	60
1.2.2.2	Gedankengut der Anhänger Padre Ciceros	64
1.2.2.2.1	Die Bindung der Verehrer an Padre Cicero	64
1.2.2.2.2	Das Bild von Padre Cicero unter dem Volk	67
1.2.2.2.3	Padre Cicero in der Cordellliteratur	72
1.2.2.3	Träger, Gemeinschaft und Organisationsformen der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas	73
1.2.2.4	Das Verhältnis der Padre-Cicero-Verehrung zur Umwelt in Alagoas	76
1.2.2.5	Frei Damião und Padre Cicero	77
1.3	INTERPRETATIONSMODELLE DER VOLKSFRÖMMIGKEIT UM PADRE CICERO	80
1.3.1	Die ersten Interpretationen	80
1.3.2	Das Interpretationsmodell von Pereira de Queiroz	82
1.3.3	Die Interpretation von Della Cava	85
1.3.4	Die Interpretation von Rui Facó	87
1.3.5	Eine Interpretation der Gestalt Frei Damiãos	88
1.3.6	Stellungnahme gegenüber den verschiedenen Sichtweisen	90
1.3.7	Abschliessende Bemerkungen zur Interpretation der Padre-Cicero-Bewegung	93
2	<u>VOLKSKATHOLIZISMUS ALS KIRCHLICHES PROBLEM</u>	97
2.0	Einleitung: Problematische Selbsterfahrung der Kirche	97
2.1	KATHOLIZISMUS UND KIRCHE IN BRASILIEN	99
2.1.1	Kolonialer Einpflanzungsprozeß des Katholizismus	100
2.1.2	Traditionelle Koexistenz mehrerer Katholizismen	102
2.1.3	Inkubationszeit des Volkskatholizismus	103
2.1.4	Der Romanisierungsprozeß der brasilianischen Kirche im 19. Jahrhundert	106
2.1.5	Enteignung der Laien	110
2.1.6	Privatisierung als Wiederaneignung der Religion	112

2.2	WARUM WIRD VOLKSKATHOLIZISMUS ZU EINEM PROBLEM FÜR DIE KIRCHE?	114
2.2.1	Haltung der Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus in rezenter Vergangenheit	114
2.2.2	Umänderung der kirchlichen Haltung dem Volkskatholizismus gegenüber	115
2.2.3	Die Volksverehrung Padre Ciceros im historischen kirchlichen Kontext	118
2.3	HALTUNGEN UND PASTORALES AUFTRETEN GEGENÜBER DER VOLKSFRÖMMIGKEIT IN EINER LOKALEN KIRCHE	122
2.3.1	Eine gutartige Form der Volksfrömmigkeit	122
2.3.2	Eine bösertige Form der Volksfrömmigkeit	124
2.3.3	Volkskatholizismus als unbekanntes Phänomen	126
2.3.4	Die Padre-Cicero-Verehrung in der lokalen Kirche	128
2.3.5	Charakterisierung der Ortskirche selbst	130
3	<u>ANALYSE DES VOLKSKATHOLIZISMUS UND DER PADRE-CICERO-VEREHRUNG MIT HILFE DER RELIGIONSSOZIOLOGIE</u>	133
3.0	Einleitung: Versuch einer Situationsanalyse	133
3.1	<u>VOLKSKATHOLIZISMUS UND KIRCHLICHER KATHOLIZISMUS VON SOZIOLOGISCHER PERSPEKTIVE HER GESEHEN</u>	135
3.1.1	Die Welt als alltägliche Wirklichkeit	136
3.1.2	Welche Bedeutung hat Religion für das Alltagsleben	140
3.1.2.1	Erste Funktion: Kosmisierung	140
3.1.2.2	Zweite Funktion: Legitimierung	141
3.1.2.3	Dritte Funktion: Darbietung der Glaubwürdigkeitsstrukturen	142
3.1.2.4	Von vorthemoretischer religiöser Sinngebung bis zum Weltbild	142
3.1.2.5	Vierte Funktion: Entfremdung	143
3.1.2.6	Fünfte Funktion: Aufhebung der Entfremdung	144
3.1.3	Religion und ihre drei sozialen Formen	145
3.1.4	Das subjektive Korrelat der Religion: Religiosität	149
3.1.4.1	Kirchliche Religiosität	150
3.1.4.2	Volksreligiosität	151
3.1.4.2.1	Definierung der Begriffe Volk und Völkisch	151
3.1.4.2.1	Die Frage nach dem Ursprung der Volksreligiosität	156
3.1.5	Von der Volksreligiosität zur Volksreligion	161

3.1.5.1 Beziehung zwischen offizieller Religion und Volksreligion	161
3.1.5.2 Volksreligion als Komplementreligion	163
3.1.5.3 Volksreligion als privatisierende Religion	165
3.1.6 Volkskatholizismus	167
3.1.6.1 Volkskatholizismus als ursprüngliches Phänomen	169
3.1.6.2 Die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero	174
3.2 VOLKSKATHOLIZISMUS ALS RELIGION DER ARMEN LEUTEN	177
3.2.1 Drei Beispiele der Distanz zwischen Volkskatholizismus und kirchlicher Welt	179
3.2.2 Die Kultur der Armut	182
3.2.3 Religion der Armut	186
3.2.4 Volkskatholizismus als Religion der Armen in Brasilien	189
3.2.4.1 Schriftlose Religion	189
3.2.4.2 Religion der Krankheit	192
3.2.4.3 Festliche Religion	195
3.2.5 Volkskatholizismus inhaltlich mit dem offiziellen Katholizismus verglichen	199
3.2.5.1 Gedankengut des Volkskatholizismus	201
3.2.5.2 Frömmigkeit des Volkskatholizismus	207
3.2.5.3 Gemeinschaftsformen und Verhältnis des Volkskatholizismus zur Kirche als Organisation	216
3.2.6 Die Padre-Cicero-Verehrung und der Volkskatholizismus	224
3.3 BETRACHTUNG DER KIRCHLICHEN PRAXIS GEGENÜBER DEM VOLKSKATHOLIZISMUS AUF GRUND DER ERGEBNISSE DER SITUATIONSANALYSE	226
3.3.1 Der kirchliche Katholizismus als offizielles Religionsmodell	226
3.3.2 Perzeption als Entzifferungskode in der lokalen Kirche von Alagoas	230
3.3.3 Relativität der kirchlichen Problemerkennung	233
4 <u>THEOLOGISCHE REFLEXION</u>	238
4.0 Einleitung: Wiederaufnahme der Fragestellung	238
<u>Exkurs:</u> Räumliche Situierung der Theologie innerhalb des Katholizismus	240

4.1 THEOLOGISCHE REFLEXION AUF DAS INSTITUTIONELLE MOMENT IM KATHOLIZISMUS	245
4.1.1 Theologische Identifizierung des Katholizismus	246
4.1.2 Der Katholizismus und das sakramentale Denken	249
4.1.2.1 Sakramentalität der Welt: Schöpfung als reale und jeweils aktuelle Selbstmitteilung Gottes	250
4.1.2.2 Offenbarung als Kommentar und als Kontrapunkt	251
4.1.2.3 Das kirchliche Selbstverständnis als Sakrament des Heils	252
4.1.3 Versuchungen des sakramentellen Selbstverständ- nisses der Kirche	254
4.1.4 Ekklesiologische Durchleuchtung der kirchli- chen Praxis	258
4.1.5 Die Frage der theologische Legitimität des Volkskatholizismus	266
4.2 THEOLOGISCHE PERSPEKTIVE AUF DIE DIAKONIA EINER KIRCHE DES VOLKES	280
4.2.1 Wandel im Welt- und Selbstverständnis der Kirche	280
4.2.2 Kirchliche Diakonia in der Sicht der Be- freiungstheologie	283
4.2.3 Von einer Kirche-für-das-Volk zu einer Kirche-des-Volkes	291
4.2.3.1 Volk als theologischer Begriff	291
4.2.3.2 Eine theologische Betrachtung über Kirche-Werden	294
4.2.3.3 Schisma zwischen Kirche und Volk in Brasilien	299
4.2.3.4 Auf dem Weg zu einer Kirche des Volkes	302
 5 <u>ZU EINER NEUEN PRAXIS DER KIRCHE</u>	 310
5.0 Einleitung: Kirchliche Diakonia und Evangeli- sierung	310
5.1 DIAKONIA ALS THEOLOGISCHE DEUTUNG DER FUNKTION DES KIRCHLICHEN KATHOLIZISMUS GEGENÜBER DEM VOLKSKATHOLIZISMUS	312
5.1.1 Diakonia als Dienst einer Kirche des Volkes	314
5.1.2 Verhältnis allgemeiner Schöpfungswirklichkeit und besonderer Offenbarung	317
5.1.3 Theologische Eigenart der christlichen Diakonia der Kirche	319
5.1.4 Diakonia als Dienst am Volkskatholizismus	323

5.2	EVANGELISIERUNG ALS ZUSAMMENFASSUNG DER NEUEN PRAXIS DER KIRCHE IN BEZUG AUF DIE VOLKSFRÖMMIGKEIT	328
5.2.1	Theologische Inhalt der Evangelisierung nach der vierten Synode in Rome	328
5.2.2	Operationalisierung des Begriffes Evangelisierung	330
5.2.3	Befreiung als Operationalisierung von Evangelisierung	333
5.2.4	Erzählen als Form der Evangelisierung der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero	337
5.2.5	Narrative Evangelisierung der Volksfrömmigkeit in Verkündigung, Feier und Gemeinschaft	341

ANMERKUNGEN ZUM TEXT 347

Anmerkungen zur Einführung (0) 347

Anmerkungen zum ersten Teil (1) 350

Anmerkungen zum zweiten Teil (2) 361

Anmerkungen zum dritten Teil (3) 365

Anmerkungen zum vierten Teil (4) 373

Anmerkungen zum fünften Teil (5) 380

Abkürzungen 382

BIBLIOGRAPHIE 383

I -	BIBLIOGRAPHIE ÜBER DIE FIGUR VON PADRE CICERO UND ÜBER JUAZEIRO	384
II -	CORDEL-LITERATUR ÜBER PADRE CICERO UND FREI DAMIÃO	387
III -	REFERENZWERKE DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE	389
IV -	WEITERE THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR PRAKTISCH-THEOLOGISCHEN REFLEXION	390
V -	LITERATUR ZUM THEMA: VOLKSKATHOLIZISMUS UND EVANGELISIERUNG	393
VI -	NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR SITUATIONSANALYSE	396

"Ein großer Teil der heutigen Theologie scheint von der Herausforderung, die der Nichtgläubige darstellt, auszugehen. Der Nichtgläubige zieht unsere religiöse Welt in Zweifel und verlangt eine Säuberung und tiefgreifende Erneuerung dieser Welt....

In einem Kontinent wie Lateinamerika kommt diese Herausforderung jedoch nicht in erster Instanz vom Nichtgläubigen, sondern von dem Nicht-Mensch, d.h. von demjenigen, der durch die bestehende soziale Ordnung nicht als Mensch anerkannt wird: der Arme, der Ausgebeutete, der Mensch, der systematisch und auf legale Weise seines Menschseins beraubt wird, der Mensch, der kaum das Bewußtsein hat, daß er Mensch ist.

Der Nicht-Mensch zieht an erster Stelle nicht unsere religiöse Welt in Zweifel, sondern unsere ökonomische, soziale, politische und kulturelle Welt....

Die Frage soll darum nicht lauten: wie soll man über Gott sprechen in einer mündigen Welt, sondern: wie soll man Gott als Vater verkündigen in einer nicht-menschlichen Welt? und was beinhaltet es, gegen den Nicht-Menschen zu sagen, daß er Kind Gottes ist?"

Gustavo Gutierrez,
in: Concilium 10(1974)6,67

V O R W O R T

Direkter Kontakt mit dem Katholizismus, wie er von vielen Gläubigen in Brasilien erlebt wird, ruft Fragen auf für jemand, der selber in der kirchlichen Praxis engagiert ist. Ein langjährige Kontakt mit der Glaubenswelt der brasilianischen Katholiken, ließ diese Fragen zu einer bewußt empfundenen Not an Reflexion und Studium reifen.

Ausgangspunkt der Studie ist also nicht eine akademische Frage oder eine formale Hypothese, die der theologischen Reflexion über die kirchliche Wirklichkeit entliehen wird. Das Problem, um das es hier geht, definiert sich aus einer direkten und praktischen Kenntnis der Realität, die als Wahrnehmungsfeld und Aktionsbereich diente: das kirchliche Leben in Nordostbrasilien, im besonderen des Bundesstaates Alagoas.

Das Problem entstand aus der Perspektive eines ausgesprochenen Kontrastes im religiösen Leben: auf der einen Seite eine katholische Kirche, die sich aktiv einsetzt und neue Formen des Evangeliumerlebens sucht, auf der anderen Seite die Mehrzahl der katholischen Bevölkerung, die ihr eigenes religiöses Leben führt und sich passiv der Kirche gegenüber stellt. Diese Kluft ¹⁾ scheint - trotz aller Evangelisierungsanstrengungen von Seiten der Kirche - stets größer zu werden, was offenbar zusammenhängt mit dem globalen gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß.

Diese problematische Erfahrung der kirchlichen Wirklichkeit in Brasilien ist nicht persongebunden gewesen. Eher darf gesagt werden, daß wir am Ringen der Glaubensgemeinschaft, um damit 'fertig zu werden', beteiligt waren.

Die Kirche in Brasilien wird traumatisiert durch die Problematik des Volkskatholizismus, mehr als durch die publiken und darum ins Auge fallenden Spannungen zwischen Kirche und Staat, auf welche die Publizitätsmedien unsere Aufmerksamkeit so oft richten.

Diese Spannungen zwischen einem politischen System, an welchem das Volk keinen Anteil hat, und welches ein elitär gesellschaftliches Modell auferlegt, das der ökonomischen Entwicklung vor allem anderen den Vorrang gibt einerseits, und andererseits einer hierarchischen Kirche, die wohlklingend benannt wird als eine 'Kirche auf der Suche nach dem Volk', ²⁾ haben sehr viel zu tun mit der kirchlichen Problematik des Volkskatholizismus, wie wir noch sehen werden. Doch ist diese letzte Problematik u.E. fundamentaler und sowohl theologisch-kirchlich als auch gesellschaftlich wahrscheinlich relevanter.

Die Wahrnehmung der Problematik, die in der Volksfrömmigkeit um den vor 40 Jahren verstorbenen Padre Cicero und im pastoralen Handeln der lokalen Kirche gegenüber dieser Volksfrömmigkeit liegt, ist Ausgangspunkt für das zu unternehmende Studium. Diese Wahrnehmung folgt aus einem Komplex von persönlichen Erfahrungen, die selbstverständlich nicht ganz rekonstruiert werden können.

Einige Momente dieser Erfahrungen können wir jedoch deutlich identifizieren:

(1) Ein längerer Aufenthalt in dieser Gegend (1973-1976), und

tägliche Kontakte mit der meist armen Bevölkerung.

(2) Ein Sich-verbunden-fühlen mit der lokalen katholischen Glaubensgemeinschaft, und eine als Mitgläubiger angenommene Teilnahme an der kirchlichen Verantwortung.

(3) Eine konstante Sorge, um ein konkretes Untersuchungsthema festzulegen, das direkt relevant für das tägliche Leben und das religiöse Wohlbefinden der Menschen ist, mit denen wir zusammen lebten.

(4) Die Gelegenheit, um dieses Untersuchungsthema als Doktorarbeit wissenschaftlich auszuarbeiten in der Zurückgezogenheit der Fachwelt an der theologischen Fakultät zu Nimwegen.

Der erste Punkt rechtfertigt das unmittelbare oder intuitive Begreifen vieler Aspekte der Realität, die unter anderen Umständen eine längere wissenschaftliche Forschung verlangen würden. Der zweite und dritte Punkt - das Stehen in der konkreten, örtlichen Glaubensgemeinschaft und die Bedeutung für die einfachen Menschen - bezeichnen unseren subjektiven Gesichtswinkel, von wo aus wir das Problem sehen und definieren wollen. Der vierte Punkt ist zum Schluß direkt verantwortlich für die Umänderung der erfahrenen Problematik zu einem Gegenstand wissenschaftlich-theologischer Untersuchung.

+ + + + +

Bleibt nur noch ein Wort zu sagen über die Tatsache, daß die Studie in Nimwegen/Holland ausgearbeitet wurde. Welche Bedeutung hat dieses Thema für den westeuropäischen, theologischen und kirchlichen Kontext? Handelt es sich hier um eine interessante Sache aus der dritten Welt, weit weg von hier? Ein lange überwundenes Problem religiöser Rückständigkeit und kirchlicher Unterentwicklung, gerade etwas, das man als akademische Doktorarbeit verteidigen will, als Nachahmung der 'brasilianists' ³⁾ aus den USA? Dies könnte eventuell so sein, wenn die zugrundeliegenden Fragen kein Problem mehr in der europäischen Situation sein sollten.

Aber, ist denn in der europäischen Kirche Volkskatholizismus nicht mehr aktuell und ein bereits gelöstes Problem? Ist hier die Kommunikation zwischen offizieller Kirche und tatsächlichem Glaubensleben der Katholiken ohne Behinderung? Ist nicht gerade in Holland und Deutschland die Kirche in der Versuchung eine professionelle Kirche zu werden? Leben nicht hier Kirche und Theologie weitgehend getrennt vom tatsächlichen religiösen Erleben des einfachen Menschen? Ist die europäische Kirche mehr Kirche des Volkes als die Kirche in Brasilien? Auch hier gibt es Menschen, die auf Wallfahrt gehen, nach Kevelaer, Witten oder Lourdes, einfache Gläubige, die im heutigen Alltag der nachkonziliaren Kirche oft nicht berücksichtigt werden.

Das Exotische der brasilianischen Situation kann die Gleichheit der Zustände in Europa verhüllen. So viel als möglich abstrahierend von diesem Exotismus, wird wahrscheinlich sichtbar, in wieweit die Darstellung der pastoralen Problematik der brasilianischen Kirche helfen kann bei einer Reflexion über die Kirchenpraxis hier. Mit anderen Worten: wir denken, daß es möglich ist, die selbe Thematik im europäischen Kontext zu studieren.

Mehr noch: es liegt uns am Herzen, hinzuweisen auf die praktisch-theologische Bedeutung des mundialen Verbandes der lokalen katholischen Kirchen. Die Probleme der Kirche in Brasilien sind auch von Bedeutung für die Kirche in Europa, nicht nur weil sie wahrscheinlich exemplarisch für einen uns hier nicht so leicht sichtbaren Zustand sind; sondern vielmehr ist es eine theologisch nicht tragbare Sache, wenn die Kirche im reichen und sich ständig bereichernden Teil der Welt zu einem rein bürgerlichen Glauben wird, zu einer Religion von Glücklichen, von Leid und Unrecht Freigestellten, aufgehend in eigenen Problemen, in einem Kontext schuldiger Wohlfahrt, während die Probleme in dem armen Teil der Welt der Kirche dort überlassen werden, die mal sehen muß, wie sie damit fertig wird. Das würde einem Hohn auf die katholische Glaubensgemeinschaft gleichkommen.

Wie kann die Theologie in Europa sich als unschuldig betrachten, sich als Zuschauer entlang der Linie aufstellen, und sich betragen, als sei sie nicht von der brasilianischen Problematik betroffen, derweil gerade sie bis gestern die kirchliche Praxis dort kolonialisierte?

In letzter Instanz geht es um die Glaubensüberzeugung, daß wir als Teilhaber der einen Glaubensgemeinschaft in Christus alle ein Volk sein wollen, zusammen mit den brasilianischen Volkskatholiken und den Padre-Cicero-Verehrern: ein einziges Volk Gottes.

Ein Wort des DANKES - Ausdruck bleibender Verbundenheit - will ich hier Allen sagen, die mich zu dieser Arbeit inspirierten und die sie ermöglichten und mir dabei halfen!

Henny Groenen

Anmerkungen zum Vorwort:

- 1 = Wir sprechen hier über Kluft, während in dem Titel dieser Studie das Wort Schisma gebraucht wurde. Beide Ausdrücke - Kluft und Schisma - deuten nicht ohne weiteres die Realität an, die in der Studie thematisiert wird. Das Wort Kluft hat den Vorteil, daß es ein Wort aus der Alltagssprache ist und bildlich eine Dimension der zu studierenden Problematik darstellt, nämlich die Distanz zwischen offizieller Kirche und der eigenen Weise von Katholik-Sein des Volkes. Es läßt aber in seiner Eindeutigkeit andere Dimensionen der komplexen Wirklichkeit außer Acht. Das Wort Schisma hat den Vorteil, daß es ein theologischer Terminus ist, aber nachteilig ist, daß es ein 'terminus technicus' aus der kirchlich-theologischen Tradition ist, in der es in einem definiert rechtlichen und dogmatischen

Sinn geprägt wurde. Vgl RAHNER, K., Schriften zur Theologie IX, 432 ff.

Es möge deutlich sein, daß wir das Wort Schisma nicht in diesem Sinn gebrauchen. Wir möchten damit eine empirische, in der Kirche als problematisch erfahrene Realität andeuten, aber nicht ohne Kommentar. In unserem Wortgebrauch klingt etwas mehr mit: Schisma ist ein Vorgang auf institutioneller Ebene, wo die Kirche sich in ihrer organisationalen Eigenart identifiziert, und genau diese kirchliche Selbstidentifizierung ist im Spiel bezogen. Wenn wir über ein Schisma zwischen Kirche und Volk sprechen, beabsichtigen wir, auf einen typisch institutionell-kirchlichen Vorgang aufmerksam zu machen. In dem gewählten Titel ist die Reihenfolge - erst Kirche, dann Volk - nicht willkürlich: das handelnde Subjekt der problematischen Realität, die wir studieren wollen, ist die Kirche und nicht das Volk. Wir wollen also hinweisen auf eine Neigung in der (heutigen) Kirche, um sich auf 'schismatisierende' Weise vom Volkskatholizismus abzugrenzen. Wie dies geschieht, hoffen wir im Lauf der Studie deutlich machen zu können.

- 2 = ROSSUM, R.v./ENGELEN, J.v., Kerk op zoek naar haar volk. Braziliaanse reisnotities, Baarn 1976
- 3 = Als 'brasilianists' werden jene Wissenschaftler in den USA bezeichnet, die sich auf brasilianische Themen spezialisieren und dieses Studium finanziert bekommen

O EINFÜHRUNG, PROBLEMSTELLUNG UND ENTWURF DER STUDIE

O.O Themabeschreibung: Eine Fallstudie der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero und der kirchlichen Praxis gegenüber dieser Volksfrömmigkeit in Nordostbrasilien.

Unter den Katholiken in Nordostbrasilien gibt es eine zahlenmäßig wichtige Frömmigkeitsbewegung, die u.E. ein Recht darauf hat, Thema einer theologischen Reflexion zu werden. Diese religiöse Volksbewegung, die wir meistens mit dem Ausdruck Padre-Cicero-Verehrung benennen werden, weil diese Bezeichnung genau ihr spezifisch eigenes Moment angibt, hat sich innerhalb eines breiten religiösen Syndroms entwickelt, welches wir im Verlauf der Studie als Volkskatholizismus bezeichnen. Wenn dieser Volkskatholizismus hier vorläufig identifiziert werden darf als das faktische Glaubensleben vieler Katholiken, insoweit dieses sich vom offiziellen, als gültig anerkannten Katholizismus entfernt, kann man sagen, daß die Verehrung Padre Ciceros eine konkrete Äußerungsform dieses Glaubenslebens darstellt. Weil es sich hier um ein Phänomen handelt, das wichtige Aspekte der kirchlichen Wirklichkeit in Frage stellt und das äußerst problematisch für das theologische Selbstverständnis der katholischen Kirche ist, scheint es berechtigt und für die Kirche relevant, dieser Bewegung ein theologisches Studium zu widmen.

Als internkirchliches Phänomen hat die Padre-Cicero-Verehrung selbstverständlich Reaktionen bei dem übrigen Teil der Kirchengemeinschaft und besonders bei der Kirchenführung hervorgerufen. Die lokale Kirche nimmt bestimmte Haltungen gegenüber dieser Volksfrömmigkeit ein, und entwickelt diesbezüglich ein konkretes pastorales Handeln.

Dies Ganze nun, diese volkskatholische Frömmigkeit um Padre Cicero in ihrem Spannungsverhältnis zur offiziellen katholischen Kirche, d.h. die Praxis der Padre-Cicero-Gläubigen und das Handeln der Kirche ihr gegenüber, möchten wir zum Gegenstand einer praktisch-theologischen Fallstudie machen.

Unter (Einzel)Fallstudie versteht König ¹⁾ eine Studie, die derartig gestaltet ist, daß der einheitliche Charakter des untersuchten sozialen Gegenstandes erhalten bleibt; sie ist eine

Schauweise, bei der man sich verschiedener Methoden und Disziplinen bedient. Dies bejahend und beibehaltend, möchten wir doch eine Nuance anbringen: es geht nicht darum, diese religiöse Bewegung als ein interessantes Phänomen zu studieren, von dem wir möglichst viel wissen wollen. Dies würde der Fall sein, wenn wir die Padre-Cicero-Verehrung als eine zu untersuchende konkrete Erscheinung betrachten um z.B. den Volkskatholizismus in seiner Allgemeinheit besser kennen zu lernen und dabei die Beziehung zur Kirche und die kirchliche Reaktion als Unterpunkt dieser Erscheinung sehen würden.

Was wir uns vorstellen und vornehmen beruht auf einer anderen Thematisierung. Wir betrachten die Verehrung Padre Ciceros als ein Innenphänomen der Kirche; d.h. wir akzeptieren, daß die Padre-Cicero-Anhänger sich selber als katholisch bezeichnen und sich als Mitglied der Kirche identifizieren. Wir sehen, daß sie auf eine andere, eigene Weise ihr Glaubensleben gestalten, und daß die Kirchenführung ein bestimmtes pastorales Handeln dem gegenüber entfaltet. Diesen doppelten Vorgang möchten wir in dieser Fallstudie kennenlernen und theologisch zu deuten versuchen, um den Befund der Kirche selbst wiederzugeben. Dies Letztere beabsichtigen wir, weil wir bei der heutigen kirchlichen Praxis Bedenken haben.

In dieser Aussage liegen einige wesentliche Konsequenzen für das Studium, die wir folgenderweise in Worte fassen:

- (1) Wir operieren aus einer bestimmten Optik. Die genannten Bedenken die wir haben und die das Studium motivieren, stehen in einer bestimmten hermeneutischen Perspektive. Diese Optik werden wir im Voraus thematisieren müssen.
- (2) Wir nehmen uns vor, uns als Theologe nicht stillschweigend zu verpflichten, dem offiziellen Katholizismus Vorrang zu geben.
- (3) Wir müssen die praktisch-theologische Eigenheit dieser Studie hervorheben und festlegen.
- (4) Wir brauchen für das Abstecken des Studiums ein konkretes methodisches Modell, das uns leiten kann.

Diese vier Punkte sollen nun nacheinander ausgearbeitet werden, damit die Fragestellung möglichst klar und präzise wird, und den Entwurf der Studie nicht nur ermöglicht, sondern auch berechtigt.

Darum folgende Vierteilung:

0.1 = der eigene Fragehorizont dieser Studie

0.2 = eine Sicht der Kirche von unten

0.3 = die praktisch-theologische Eigenheit dieser Fallstudie

0.4 = ein konkretes methodisches Modell für diese Studie.

0.1 Der eigene Fragehorizont dieser Studie

Die Tatsache, daß wir die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero und das kirchliche Auftreten ihr gegenüber als problematisch erfahren und hier thematisieren, hat nach dem Grundgesetz der Hermeneutik seinen Ursprung in unserem eigenen Vorverständnis und in dem historischen Standort, aus dem wir wahrnehmen und interpretieren. Dieses Vorverständnis wird bestimmt durch unser geistiges Gepäck, durch unsere eigene Sicht auf Religion und Glaube, durch unsere Erwartungen in bezug auf Kirche und Evangelium und auch durch die Alternativen, die wir konkret sehen. Doch handelt es sich nicht so sehr um einen strikt persönlichen privaten Hintergrund, denn dieser ist ja immer ein Niederschlag des heutigen menschlichen Selbstverständnisses. Es ist wichtiger, den Horizont unserer Fragestellung innerhalb des heutigen epochalen Selbstverständnisses so deutlich wie möglich anzugeben, weil erst dann genau ausgewiesen werden kann, was wir in dieser Studie untersuchen wollen.

Das heutige epochale Wirklichkeitsverständnis ist entstanden, nachdem vor einigen Jahrhunderten der Mensch zu erfahren begann, daß er im Stande ist die Umwelt zu verändern. Durch Wissenschaft und Technik lernte er die Natur und das Zusammenleben auf eine Weise zu begreifen und beherrschen, daß sich unbekannte Möglichkeiten öffneten. Diese Möglichkeiten werden jedoch faktisch zum Vorteil einer Minderheit innerhalb der Menschheit ausgenutzt. Diese Erfahrung des ungeahnten menschlichen Vermögens, die Welt zu ändern einerseits, und des dadurch entstandenen riesigen Unterschieds im Lebensniveau zwischen Menschen und Völkern andererseits, bestimmt weitgehend das Selbstverständnis der heutigen Epoche.

Dieses Bewußtsein, daß wir als Menschen in einer wandelbaren Konfliktsituation leben, gibt dem heutigen Menschen eine neue

Optik, mit der die Vergangenheit und die heutige Wirklichkeit neu gedeutet werden können. Eine der nun erst möglich gewordenen Weisen, in der das neue Bewußtsein sich ausdrückt, ist das für Lateinamerika kennzeichnende Befreiungsdanken, das, in Parallelität mit dem in Westeuropa eher geläufigen Emanzipationsgedanken, die Geschichte als eine Antigeschichte menschlicher Knechtung und eine ihr widerstrebende Geschichte menschlicher Befreiung von allen Banden, die den Menschen innerlich und äußerlich fesseln, deutet.²⁾

O.1.1 Die Befreiungstheologie als Vorverständnis dieser Studie

Befreiung als Gedankenkategorie artikuliert eine Sicht, in der die menschliche Wirklichkeit neu interpretiert wird. Als solche penetriert sie die Kultur, die Wertmodelle, die Kommunikationsmittel, die Ideen und auch die Theologie. Sie meint eine bestimmte Weise, in der der heutige Mensch die Totalität des historischen Geschehens versteht und sich selbst situiert. Befreiung wird ein evokativer Schlüsselbegriff. Vom Gesichtswinkel der Befreiung gedeutet bekommen alle Inhalte - Politik, Ökonomie, Erziehung, Religion - eine neue Dimension: man befragt sie von der Sicht auf den Menschen als ein Wesen, das zur Freiheit gerufen ist, aber gefesselt liegt oder festgehalten wird. Sehr nachdrücklich ruft Befreiung den Gegenbegriff von Knechtung, Gewaltherrschaft, Abhängigkeit, Manipulation und Ausbeutung hervor.

Vom ursprünglich politischen und sozial-ökonomischen Zusammenhang aus hat dieses Befreiungsdanken sich, wie gesagt, auch im kirchlichen Bereich und in der Theologie durchgesetzt, namentlich in Lateinamerika. Dort geschieht dies unter Einfluß des historischen Kontextes der sich immer mehr generalisierenden Armut und der Marginalisierung der Massen, verbunden mit der Konzentrierung der Macht und mit dem Steigen des Lebensstandards für Minderheiten. Die Aufnahme des Befreiungsdankens in die Theologie und die Überarbeitung der Befreiung zu einem theologischen Schlüsselbegriff konnte geschehen, weil Befreiung von sich aus ein offener Begriff ist, welcher - in den Worten Moltmanns - "von der ökonomischen Abschaffung der Ausbeutung durch Klassenherrschaft über die politische Überwin-

dung von Unterdrückung und Diktatur und die kulturelle Beseitigung des Rassismus bis in die im Glauben erfahrene Befreiung von der Macht des Todes die verschiedenen Dimensionen des Leidens durchläuft und sie umfaßt." ³⁾ Befreiung umfaßt also als Begriff persönliches Wachstum und gesellschaftliche Umformung, Ökonomie und Religion, Heute und Zukunft.

Das Entstehen der Theologie der Befreiung kann man am besten mitvollziehen, indem man dem historischen Prozeß folgt: die Situation generalisierter Armut wurde immer mehr auch in der Kirche Lateinamerikas perzipiert als eine Form entmenslichen-der Gewalt und als ein Zustand, der nicht fatal notwendig ist, sondern überwunden werden kann und darum auch muß. Der Aspekt der sozialen Menschentwertung brachte das christliche Bewußtsein dazu, die gesellschaftliche Lage als eine Sünde-Situation zu deuten. Dieser etwas überraschende Sprung von der sozial-ökonomischen zu der religiösen Ebene ist der ursprüngliche Funke gewesen, an dem die Theologie der Befreiung sich entzündete. Dieser Sprung ist vom Glauben her verständlich, weil er eine interne Beziehung zwischen beiden Ebenen wahrnimmt. Wenn die lateinamerikanischen Christen plötzlich über Sünde sprechen, sind sie nicht nur dabei, einen religiösen Interpretationsrahmen auf die soziale Analyse der Wirklichkeit anzubringen; sie sprechen unleugbar aus einer Glaubenserfahrung heraus, die, eine solche Analyse überholend, im Unrecht der Unterdrückung der Armen eine tiefe Dimension sieht, die gegen den Hintergrund des Absoluten wahrgenommen wird. Man erfährt als Gläubiger, daß Gott selber ins Gerede gekommen ist und durch die gesellschaftliche Gewalt gegen den Armen provoziert wird; diese Erfahrung interpretiert man als eine Herausforderung um - uns bekehrend - auf eine neue Weise zu handeln. Gerade diese Erfahrung ist unserer Meinung nach die Gebärmutter der Befreiungstheologie. Die Erfahrung der sozialen Ungerechtigkeit öffnet die Augen für die Anerkennung einer innerlichen Einheit zwischen der sozialen und der religiösen Wirklichkeit. Dies ist eine Art Propädeuse des Glaubens an Gott: nun erst werden wir Gottes gewahr als desjenigen, der sich auf die Seite der Verlierer stellt, und als Gott der Gerechtigkeit, der den absoluten Wert jenes Menschen fundiert, der in der Unrechtsituation gefangen liegt.⁴⁾

Kurz können wir nun die Theologie der Befreiung charakterisieren als eine ziemlich konsistente Gedankenwelt, in der alle theologischen Inhalte von der angedeuteten Optik ein neues Verständnis bekommen. Befreiungstheologie ist also nicht Theologie irgendeines Themas - wie z.B. die Theologie der Revolution -, sondern eine bestimmte globale Denk- und Handlungsweise in der Theologie, welche sich direkt auf die Praxis des Gläubigen und der Kirche im Rahmen der vorhandenen gesellschaftlichen Realität richtet. Diese Theologie wird aufgrund eines konkreten Engagements im historischen Befreiungsprozeß betrieben und sie reflektiert jene Praxis, die aus einer vorhergehenden Option für die unterdrückten Schichten resultiert. Diese Option und diese Praxis werden nicht so sehr in diesem Theologisieren unterbaut und verantwortet als wohl umgekehrt als Ausgangspunkt unterstellt. Dieses Engagement selbst ist es nämlich, das zu einer neuen Weise von Gläubigsein, von in Ekklesia Zusammenkommen und auch von theologischen Reflektion führt. Von diesem Engagement her stellt man dann Fragen an das Christ-Sein und Kirche-Sein und in dieser Praxis will man Jesus zur Sprache bringen. Die Fragen werden - wie man leicht konstatieren kann - gewöhnlich in dieser Form gestellt: Was sagt das Evangelium zu dieser Lage? Was ist die christliche Sicht auf sie? Wie soll in einem aktiven Einsatz für eine gerechte Gesellschaft der Glaube erlebt werden? Wie kann man gläubig sein in einem ausgebeuteten Kontinent? Was bedeutet der Befreiungskampf für Gnade und Heil?

Somit ist ein mehr oder weniger wesentlicher Unterschied zu manchen anderen Arten des Theologisierens gegeben, die ausgehen vom Evangelium, von der geltenden Überlieferung oder der christlichen Identität der Kirche, um dann auf deduktive Weise zu sehen, welche Aufgabe der Christ oder die Kirche gegenüber der Welt, gegenüber dem Unrecht und gegenüber den Armen hat.

Folgerichtig dazu versucht die Befreiungstheologie eine eigene Methode zu entwerfen. Ihr methodisches Modell basiert auf einem Dreischlag: (1) empirisch-wissenschaftliche Analyse der sozialen Realität, in der die Glaubenspraxis beteiligt ist, (2) theologische Reflexion auf diese Situationsanalyse, und (3) Ausarbeiten von Indikationen für das christliche und kirchliche

Handeln, sowie deren Angebot an die Glaubensgemeinschaft.

Fundamental für die Befreiungstheologie ist die Sicht auf die Heilsgeschichte die sich in und durch die Menschengeschichte realisiert. Diese Menschengeschichte wird besonders in ihren strukturellen Aspekten als sehr konfliktreich erlebt: man spricht von Geschichte und Antigeschichte, von Heils- und Unheilsgeschichte. In der historischen Wirklichkeit, in der wir stehen, werden also die theologischen Kategorien von Sünde und Gnade operationalisiert. Heil der Menschen, Gerechtigkeit Gottes und Befreiung werden in typisch eschatologischer Färbung gesehen und die Begriffe Hoffnung und Utopie sind extrem wichtig. Die Position, von der man die Geschichte überschauen möchte, ist die der Armen und der Verlierer, jener Menschen also, die durch sündige Strukturen der Welt als 'underdog' arm gehalten oder gemacht sind.

Konsistent mit dem Ausgangspunkt, daß Geschichte und Heils-/Unheilsgeschichte real zusammenfallen, entsagt man der Kirche jede Exklusivität bezüglich Gnade, Heil und Befreiung. Doch ist gerade das Interesse für die Kirche in der Befreiungstheologie groß. Aber dabei handelt es sich nicht um die herkömmlichen konfessionell geprägten ekklesiologischen Fragen, sondern um die politische Dimension, die jeder Form der pastoralen Praxis der Kirche anhaftet. Glaube, Lehre, Liturgie und Amt, alles wird einer kritischen Prüfung unterworfen, von dem Blickpunkt des historischen Entwicklungsprozesses zu einer menschlichen Gesellschafts- und Weltordnung und von der Utopie der totalen Befreiung des Menschen. Die kirchliche Dimension des Glaubens nimmt eine zentrale Stelle ein. Die Kirche bildet die einzige Möglichkeit, um auf mehr als nur privat-persönlicher Ebene transformierende Aktivitäten zu entfalten. Diese transformierende Aktion ist befreiende Praxis, die sich stützt auf die Verheißung Gottes, die nicht außerhalb der Geschichte, sondern in ihr erfüllt wird und zugleich diese Geschichte weit über sich selbst heraushebt.

0.1.2 Implikationen für die Studie

Die Tatsache, daß unser Fragehorizont durch dieses Befreiungsdenken und -theologisieren bestimmt wird, versuchen wir in ihrer

Bedeutung für diese Studie der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero in den folgenden Punkten klarzumachen:

(1) Man darf die religiöse und kirchliche Wirklichkeit nicht als isoliertes Phänomen verstehen: es ist angebracht, diese Wirklichkeit in der komplexen Totalität des historisch-gesellschaftlichen Geschehens zu situieren. Das Thema, das wir uns vorstellen zu studieren, existiert nicht losgelöst vom sozialen Konflikt. Die volkskatholische Praxis der Padre-Cicero-Gläubigen kennt keine Exterritorialität gegenüber dem Befreiungsprozeß, und auch das kirchliche Handeln liegt eingebettet in und ist Teil von der gesellschaftlichen Problematik der Unterdrückung und der Befreiung.

Dies bedeutet für unser Studium, daß wir die Anhänger Padre Ciceros nicht ausschließlich in ihrer religiösen Identität definieren dürfen, sondern ihre Situierung im globalen sozialen System in unsere Betrachtung einbeziehen müssen. Es handelt sich darum, diese Volkskatholiken als Menschen zu verstehen, die leben und denken als Mitglieder der unteren Schicht eines abhängigen Volkes in der dritten Welt, im unterentwickelten Nordosten von Brasilien, also in einem peripheren Land innerhalb der westlichen Weltordnung.

Ganz konkret will dies sagen, daß wir wissen müssen, es hier mit Menschen ohne ökonomische Sicherheit und oft in Armut lebend, zu tun zu haben, Menschen ohne garantierte politische Rechte, Menschen ohne Stimme - und auch ohne Kirche (!)-in einer rasch sich modernisierenden Gesellschaft, die sich immer mehr aufzwingt und sie als verhältnismäßig wehrlose Bauern eines Schachspiels aufnimmt, gebraucht und fallen läßt, oder sie am Rande des ökonomischen, politischen und kulturellen Systems hinvegetieren läßt. Es betrifft hier Menschen, die mit beschleunigtem Tempo in den Lebensbereichen von Gesundheit, Arbeit, Landnutzung, Wohnen und Häuserbau, Handel und Handwerk enteignet werden. Die traditionelle Autonomie der Subsistenzökonomie wird ihnen immer mehr entrissen: man sieht dies in der Ernährungsökonomie, in der Fabrikation von Kleidern und Schuhen, in der Gesundheitsfürsorge, in der Geburtshilfe und der Erziehung der Kinder, in der Ausbildung und sogar in ihrem religiösen

Leben. Sie werden zu Arbeitnehmern in Fabriken gemacht, in denen sie kein Mitspracherecht haben; sie werden Patienten in einem überlasteten medizinischen Apparat, der lukrativ für die Versorgung der Reichen arbeitet; sie werden Schüler in einem Schulsystem, das funktionell für die Nöte der modernen industriellen Gesellschaft ist, aber sie werden von dieser Gesellschaft oft wieder in das Analphabetentum zurückgestoßen; sie sind Landarbeiter, die in einem Land leben, wo nur die Großgrundbesitzer Zugang haben zu den Bankkrediten und wo diese Kredite verwendet werden, um die Exportagrarwirtschaft zu mechanisieren; sie sind Frauen in einer Männergesellschaft, Ungeschulte in einer bürokratischen Gesellschaft, Stimmlose in einem Staat, der die politische Macht in einer geschlossenen Gruppe konzentriert; sie sind Fernsehzuschauer des Werbefernsehens, ohne Geld etwas zu kaufen; sie sind Fußgänger oder Busbenutzer in einem Land, wo fabelhafte Autowege angelegt werden und wo nur der Autobesitzer etwas gilt. Kurz: sie sind die Armen in einem Land, das ein Eldorado für Reiche ist, und die Machtlosen in einer Welt, wo die Macht der Machthaber ihre Grenzen nicht kennt. Nun sind sie oft auch noch Gläubige, die durch die offizielle Kirche als Unwissende und Nicht-Bekehrte angesehen und behandelt werden.

Sie leben im trockenen Innenland oder auf den Zuckerrohrplantagen des Nordostens, in den Volksvierteln der großen Städte wie Recife, Fortaleza oder Maceió.

Sie interpretieren ihre Welt der Ohnmacht und der Armut positiv und halten durch. Sie hörten von Padre Cicero und Frei Damiao, sie wallfahrten nach Juazeiro, sie stellen sich unter den Schutz des Himmels und finden dort Halt. Diese Religion ist nützlich für das politische System und wird von den Vertretern der sozialen Ordnung gebraucht.

(2) Diese Menschen sollen nicht einfach als Arme, Unwissende und Machtlose betrachtet werden: in der Befreiungstheologie wird ihre Armut interpretiert als Ausbeutung und ihre Ohnmacht als Unterdrückung. Der Arme wird gesehen als das Subprodukt der sozialen Ordnung, in der wir leben und für die wir verantwortlich sind.

Sie leben in einer Gesellschaft, die sie auf ihrem Platz festnagelt, und die regiert wird durch ein sozial-ökonomisches System, das am Richtigsten mit den Begriffen der Abhängigkeit und Gewaltherrschaft identifiziert wird, ein System, das Menschen ungleich macht und einteilt in Reiche und Arme, Mächtige und Machtlose, Wichtige und Unwichtige. Es ist eine nationale und weltweite Ordnung, die ökonomisch, politisch und ideologisch von einer kleinen Zahl der Menschen zum eigenen Vorteil konstruiert ist. Diese Ordnung ist voller Herrschaftsstrukturen, die die Urheber des Elends der Massen sind, weil sie die natürlichen und menschlichen Existenzmittel in der Welt zum Gewinn und zum Wohlergehen einer Minderheit dienstbar machen. ⁵⁾

Auch das Christentum in Lateinamerika, in der historischen Gestalt des Katholizismus, ist Teil dieses gesellschaftlichen Systems. Der Katholizismus ist in ihm verwoben, wird dadurch bedingt und hilft so das System aufrechtzuerhalten. Die katholische Kirche wird als eine dieser Machtstrukturen gedeutet.

Diese Interpretation des historischen Geschehens führt von selbst zu der Schlußfolgerung, daß, wer sich in dieser Kirche etabliert und sich unkritisch engagiert, faktisch eine reaktionäre Praxis innerhalb des Befreiungsprozesses verwirklicht.

(3) Die Volkskultur ist die Kultur eines Volkes in Gefangenschaft. Zum Schweigen gebracht und von den verfügbaren Ausdrucksmöglichkeiten ferngehalten, schafft die Masse der Namenlosen ihre Kultur der Stille und des Schweigens. Sie schaffen es auf eigene Weise ihrem Leben Sinn zu geben, und obwohl sie weiter gezwungen sind im Sklavenhaus zu wohnen, sich selbst zu befreien.

Damit werden die zwei Aspekte angedeutet, die zugleich in der Volksreligion anwesend sind: erstens ist diese Religion die Widerspiegelung der Sklavensituation; sie ist entfremdet, wirkt entfremdend und legitimiert selber den vorhandenen Status quo. Zweitens bildet diese Volksfrömmigkeit das Samenbett authentischer Werte, die die Dynamik eines echten Befreiungsprozesses innehaben. Der Volkskatholizismus, den wir in der Bewegung um Padre Cicero studieren wollen, ist gleichzeitig ein Glaube, der Ausdruck eines Sklavenbewußtseins und Instrument, die Unter-

drückung weiter existieren zu lassen, und ein Glaube, der doch auch wieder ein wahrer (aber stiller) Protest gegen diese Unterdrückung ist, und der tiefe Bindungen hat mit den befreienden Werten, die das Evangelium gegenwärtig stellt.

(4) Die Befreiungstheologie interpretiert die konkrete Lage der Abhängigkeit und Vorherrschaft, in der sowohl die Kirche als auch die Padre-Cicero-Anhänger operieren, in Parallelität mit der historischen Lage des alttestamentlichen Gottesvolkes in Ägypten und mit dem evangelischen Geschehen um Jesus von Nazareth.

Wie nach dem Zeugnis des Buches Exodus Gott in jener Zeit sich offenbarte als derjenige, der das Volk der Versklavten aufrief um sich auf den Weg zum Land der Verheißung zu begeben, so ist Gott auch jetzt noch immer auf der Seite jener, die unterdrückt werden und die sich für die Befreiung einsetzen. Die Befreiungstheologie betrachtet den Exodus als das Urereignis des Volkes Israel. Diese Gottesoffenbarung ist für sie das Grundmodell aller späteren jüdisch-christlichen religiösen Erfahrungen.⁶⁾ In diesem theologischen Konzept wird Jesus gesehen als der Verlierer und Ermordete, der - selbst durch sein Kreuz und seine Auferstehung als Erster befreit - nun als der neue Moses und der wahre Befreier gefeiert wird.

Die Parallele zwischen Ägypten (= Sklavenhaus, Ex 2.23) und dem heutigen gesellschaftlichen System (= Knechtung) wird möglichst weit durchgezogen, bis zum Befund, daß der ganze Befreiungsprozeß in seinen Phasen prototypisch dort abzulesen ist: in der Funktion des Pharao, der Rolle Moses, dem Bewußtwerdungsprozeß Israels als geknechtetem Volk, das die Anerkennung seiner Rechte nicht von den Unterdrückern erwarten darf, und in der Verheißung Gottes als dem einzigen Grund, die Befreiung zu erhoffen.

So versteht die Befreiungstheologie den alten definitiv erneuerten Bund: Gott offenbart sich als Jahwe, den Befreier des Volkes, jenen, der 'die Mächtigen vom Thron stößt und die Niedrigen erhöht' (Luk 1,51-53). Von dieser Interpretation des Bundes Gottes mit seinem Volk denkt man über die Rolle der Kirche von heute nach.

(5) Nach der Befreiungstheologie sind die wahren 'Theologen'⁷⁾ das leidende Volk, die ausgebeuteten selbst, die ihre Befreiung bewirken. "Jene, die Theologie betreiben sollten, sind paradoxerweise nicht an erster Stelle die gebildeten Fachtheologen, sondern das leidende Volk selbst, das seiner Befreiung nachstrebt und danach ausschaut. Theologie für das Volk kann keiner betreiben, der nicht radikal zu dieser Klasse gehört. Im Bewußtsein dieser vielleicht unausweichlichen Inkonsistenz nennen diese Befreiungstheologen sich Stimme derjenigen, die keine Stimme haben", sagt Manzanera.⁸⁾

Dies kann man behaupten aufgrund der Überzeugung, daß nur wer sich vorher an die Seite der Armen gestellt hat, den Bund Gottes und die Botschaft Jesu verstehen kann. Anders gesagt: erst wenn man den historisch-aktuell richtigen Standpunkt einnimmt, bekommt man Sicht auf das eigentlich Christliche; erst wenn man sich engagiert, kann man die Frage richtig stellen, was der Glaube bedeutet.

Dies hier geforderte Engagement ist für den Fachtheologen nicht einfach. Es wird zu einer kontradiktorischen Erfahrung führen, weil man dauernd und in allen Streitpunkten auf den Widerstand des Christentums selbst stoßen wird: im öffentlichen Auftreten der Kirche und in ihrer politischen Bedeutung, aber auch in der internkirchlichen Organisation, in ihrer Liturgie, in ihrer dominanten Geisteshaltung und in ihrer ganzen theologischen Orientierung. Es umfaßt die schwierige Aufgabe, zugleich die Kritik des dominanten Katholizismus bis zum Ende zu führen und ein alternatives Modell in ihm zu entwickeln.

Für unser Thema bedeutet dies, daß wir das von uns geforderte Engagement des Befreiungskampfes in der Tatsache ausdrücken, daß wir dieses Studium unternehmen und zwar auf eine Weise, die versucht, soviel wie möglich unkritisches Denken zu überwinden, indem wir uns weigern den offiziellen Katholizismus als Standort zu akzeptieren, um von dort Werte und Unwerte dieser Volksfrömmigkeit aufzuspüren. Es ist uns nicht gestattet, als Theologe den Volkskatholizismus der Padre-Cicero-Verehrer als ein marginales, deviantes oder defizientes Phänomen innerhalb des Katholizismus zu betrachten. Zugleich ist es auch ausgeschlossen, einen rein akademischen, neutralen Standpunkt einzunehmen.

Wenn wir jedoch für die Unterdrückten Partei ergreifen und mit den Volksfrommen von Padre Cicero sympatisieren, so ist damit nicht ipso facto gesagt, daß wir die religiöse Praxis der Armen verhimmeln dürfen und auch nicht, daß wir den Volkskatholizismus dem kirchlichen Katholizismus als gleichwertigen Pol gegenüber stellen. Wir entscheiden uns für die Utopie der Befreiung und für den Befreiungsprozeß, nicht für einen statisch aufgefaßten momentanen Zustand. Damit soll gesagt sein, daß sich sowohl die Volksfrömmigkeit wie auch die katholische Kirche mit ihrer pastoralen Praxis unter der befreienden Kritik des Evangeliums von Kreuz und Auferstehung - verstanden in der oben angedeuteten Perspektive - stellen müssen.

(6) Es ist notwendig, daß wir denken und ausgehen von der Situation der Gefangenschaft. Theologie, die sich mit der religiösen und kirchlichen Wirklichkeit um Padre Cicero beschäftigen will, soll eine wahre Gefangenschaftstheologie ausarbeiten, die die heutige nahezu aussichtslose Lage der Knechtung mit ihren repressiven Kräften und ihrer reaktionären Übermacht als Horizont hat. Das Sklavenhaus nimmt den Horizont ein, innerhalb dessen auf eine befreiende Weise gedacht und gehandelt werden muß.

Die Aufgaben für die Glaubenspraxis in Brasiliens Nordosten und darum auch für die theologische Reflexion sind typisch für das Wissen um die Lage: "es ist eine Zeit der Vorbereitung des Feldes, eine Zeit des Säens, des im Mutterschoß Wachsen-Lassens, denn die Stunde der Geburt ist noch nicht da". ⁹⁾

Vielleicht darf man diese gezwungene Mutterschoß-Situation providentiell nennen für eine Kirche, die noch auf der Suche nach ihrem Volk ist, und auch für den Volkskatholizismus, der sein Reformpotential noch erst entdecken muß. Die 'leidenden Theologen' sind anscheinend selbst noch nicht so weit

(7) Als Resultat des bisher Gesagten über den Fragehorizont dieser Studie können wir nun auf die folgende Weise unser Thema präzisieren:

Die Problematik, die wir erfahren und die uns dazu führt das

Thema anzuschneiden, ist diese: es sieht danach aus, daß einerseits das Frömmigkeitsleben der armen Menschen selbst einen Klotz am Bein für die Befreiungskräfte bedeutet und mit Feuer und Schwert vernichtet werden soll, während andererseits diese Volksreligion vielleicht das letzte authentisch Völkische darstellt, das noch den Widerstand des Volkes gegen die Nivellierung ermöglicht. Demgegenüber steht das pastorale Auftreten der Kirche, das theologisch gesehen heilsvermittelnd und heilend sein soll, und das von sich aus Raum schaffen soll für die religiöse Selbstentfaltung als Antwort auf Gottes Heilshandeln, während tatsächlich der Eindruck erweckt wird, daß dies nicht der Fall ist. Wir haben das Gefühl, daß die kirchliche Pastoral in der Realität den Volkskatholiken Unrecht tut und daß die Kirche selbst ihren Schatten nicht sieht und ihren elitären Status nicht in der Praxis diskontiert.

Dies alles führt dahin, es uns zum Anliegen zu machen, die volksreligiöse Praxis der Anhänger Padre Ciceros derart ins Bild zu bekommen, daß eine Antwort gegeben wird auf die Frage, ob es möglich ist die Padre-Cicero-Bewegung als eine eigene, wertvolle und autonome Schöpfung der Armen zu sehen und sie zu verstehen als einen vielleicht verborgenen Weg zu einem anderen Verständnis des Evangeliums. Eingeschlossen in diese Problemstellung ist die Frage, in wieweit die Volksfrömmigkeit der Spiegel eines Sklavengeistes ist: entfremdend, die Unrechtsituation legitimierend, wehrlos gegenüber den modernen Entwicklungen und der Befreiung entgegenwirkend. Mit Gutierrez ahnen wir, daß die armen Pilger von Juazeiro für uns neu die Frage aufwerfen, was es heute bedeutet Kirche Christi zu sein. Wenn wir die religiöse Wirklichkeit dieser armen Leute tatsächlich kennen lernen, werden wir vielleicht Sinn und Inhalt von Frohbotschaft und Kirche neu verstehen können.

Gleichzeitig kommen wir bei der Reflexion der kirchlichen Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit zu der Frage, inwieweit die Kirche selbst Teil des herrschenden Systems ist. Ist sie als religiöse Institution nicht selbst Verursacher einer unterdrückenden Abhängigkeit? Ist ihr Evangelisieren kein Aufzwingen einer bestimmten eigenen Form des christlichen Lebens? Ist ihre Sicht auf das Anderssein des Volkskatholizismus als

defizienten Katholizismus mehr als ein Zeichen eines ethnozentrischen Unvermögens zur vorurteilsfreien Wahrnehmung und zur Relativierung eigener Formen? Transzendiert ihre pastorale Sorge um den Volkskatholiken die Belange der kirchlichen Institution? Ist das pastorale Auftreten nicht selbst entfremdend? Widerspiegelt sich vielleicht in der Beziehung, die zwischen offizieller Kirche und Padre-Cicero-Bewegung besteht, das Verhältnis, das alle gesellschaftlichen Bereiche kennzeichnet, nämlich das über- und unterordnende Verhältnis zwischen Elite und Masse, zwischen Gelehrten und Ungelehrten, zwischen Machthabern und Ohnmächtigen?

Zentral stellt sich dann die Frage, ob es möglich sei eine bessere Praxis vorzustellen und zu entwerfen. In einer solchen besseren Praxis handelt es sich um eine Mobilisierung des Volkskatholizismus zugunsten des Befreiungskampfes; aber wohlverstanden nicht um irgendeine Instrumentalisierung der Religion des Volkes. Konkret lautet die Frage: Inwieweit hat die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero die Möglichkeit, sich positiv umzuändern und welches ist ihr Reformpotential? Aber auch: Inwieweit hat die Kirche das Vermögen sich selbst mit ihrer institutionellen Basis umzuändern und was soll in ihr entmaskiert und entmythologisiert werden? Welche Schritte können gleich jetzt getan werden, damit sowohl die Padre-Cicero-Frömmigkeit als auch die katholische Kirche sich in positivem Sinne transformiert?

Besonders wichtig ist es, noch einmal zu betonen, daß die Bezogenheit beider Größen aufeinander den Ansatzpunkt für unser Nachdenken über eine bessere Praxis von beiden Seiten bildet. Dies beinhaltet, daß wir fragen müssen, welche Funktionen die offizielle Kirche gegenüber der Volksreligion hat und wie diese Kirche sich in Dienstbarkeit und Diakonia dem Volkskatholizismus zur Verfügung stellen kann, und umgekehrt, welche befreiende Kritik diese Volksfrömmigkeit für die offizielle Kirche enthält, welchen Beitrag der Volkskatholizismus dem kirchlichen Leben einbringen kann, und welche Hilfe der Glaube der Armen der reichen Kirche bieten kann, um sich nach ihrem eigenen utopischen Selbstbild zu realisieren.

Diese Präzisierung des Themas und der Fragestellung beinhaltet, daß wir nicht ohne Vorzug unser methodisches Modell für diese Studie auswählen können. Die Wahl, die in dieser Fragestellung getan wurde, impliziert das Suchen nach der damit am meisten korrespondierenden Methodik, mit der wir uns nun beschäftigen werden.

0.2 Die Kirche von unten betrachtet

Man kann die religiöse Problematik einer Gruppe Gläubiger reduzieren zu der Frage, warum diese Menschen nicht am normalen Leben der Kirche teilnehmen oder warum die Kirche es nicht versteht, diese Menschen mit ihrer Botschaft, ihrer Liturgie und ihren Gemeinschaftsformen zu erreichen.

Wenn das Problem so gestellt wird, nimmt man stillschweigend den Standpunkt dieser Kirche ein. Im Prinzip wird das Problem dann auf die Seite der Gläubigen geschoben. Je nach dem Maß der Selbstkritik spricht man gerne über das Fehlen der religiösen Sozialisierung und die mangelhafte Lehrübertragung, wenn es sich erweist, daß jene Gläubigen etwas anderes im Kopf haben als die offizielle kirchliche Orthodoxie. Oft wird gesprochen von religiöser Unwissenheit und Aberglauben, von religiöser Devianz und Synkretismus, wenn sie eigene Formen des religiösen Lebens aufweisen. Weil sie sich nicht vom Gnadenangebot der Kirche ansprechen lassen, ist man geneigt, jene Gläubigen als unfähig, als religiös nicht interessiert oder sogar als ungläubig zu benennen, und man spricht dann von Apathie, magischen Zügen, Neigung zu Abergläubigkeit und Unvermögen der kirchlichen Religion zu folgen.

Es kann auch sein, daß der Schlüssel für die Lösung des Problems im sozialen Abstand gesucht wird, den es zwischen der Kirche und jenen Gläubigen gibt. Dann geht man ihren Lebensumständen nach und schließt auf die Notwendigkeit, diesen Abstand zu überbrücken. Man denkt in diesem Fall über die Verbesserungen, die in der Kirche angebracht werden können, nach: man möchte bessere Kommunikation, angepaßte religiöse Sprache, freiere Liturgieformen, ausgiebigere Kaderbildung und größere Beteiligung der Laien. Hier deutet man das Anderssein des reli-

giösen Lebens dieser Gruppe Gläubiger als eine kompensierende Reaktion auf die Mängel der offiziellen Kirche: die offizielle Religion ist zu wenig emotional und soll mehr gefühlsbezogen werden; sie ist zu viel institutionalisiert und zu bürokratisch und darum will die Kirche sich selbst möglichst offen erneuern.

Es ist jedoch eine andere, alternative Schauweise möglich, um das Problem des Verhältnisses zwischen abweichendem religiösen Leben und der Kirche zu benennen. Dazu lassen wir uns inspirieren durch die Interaktionstheorien namentlich von Goffmann¹⁰⁾ und Silverman¹¹⁾. Goffmann machte eine Studie über eine psychiatrische Anstalt, in der er die Situation innerhalb dieser bürokratischen Einrichtung einfach betrachtete als eine, in der die eine Gruppe Menschen (der Kader, die Professionellen, die Verwaltung usw.) die andere Gruppe (die Patienten) beherrscht. Dieses Interaktionsmodell sieht also eine Organisation als einen Begegnungsort für auseinandergehende Definierungen der Situation. Es wird kein Vorrang an die Definierungen und Gesichtspunkte der einen der zwei Parteien, i.c. der Leitung der Einrichtung gegeben. D.h. man stellt sich nicht auf den offiziellen und geltenden Standpunkt. Lieber wird versucht, alle Definierungen, die in der Situation wirksam sind, zu begreifen und zu entdecken, wie sie ineinander greifen und so die globale soziale Wirklichkeit der bezüglichen Organisation bilden. Die Aufmerksamkeit ist auf die unterschiedlichen Gruppen, die in einer derartigen Situation in Interaktion sind, und auf ihre Absichten, Belange, Perspektiven und Strategien gerichtet.

Dieses Modell der Schauweise können wir auch auf die religiöse Institution anwenden. Die Kirche hat als sichtbare Körperschaft die Gestalt einer religiösen Anstalt, die man wie jede andere Institution soziologisch betrachten kann. In soziologischem Sprachgebrauch gesagt, ist die katholische Kirche eine der vielen bürokratischen Organisationen mit einer Ideologie, durch die die Handlungsweisen der Kirchenführung von ihrer Sicht heraus legitimiert werden als das, was gut ist für die Menschen, die ihr anvertraut sind und unter ihrer Hut stehen. Stellen wir uns außerhalb dieses ideologischen Rahmens der kirchlichen Institution auf, dann wird es möglich, die Beziehung zwischen Gläubigen und offizieller Kirche als ein Interaktionsfeld wahr-

zunehmen zwischen einerseits Akteuren, die angewiesen sind um die Rolle der offiziellen Exponenten der kirchlichen Organisation zu erfüllen, und andererseits Akteuren, die Kunden sind und die Rolle der Begünstigten zu spielen haben.

Was uns im Anschluß an unsere Standpunktfestlegung der vorhergehenden Seiten besonders interessiert, ist die Weise, in der die letztere Gruppe die Situation betrachtet und auf sie reagiert. Vor allem sind wir interessiert an den verschiedenen Auswegen, mit denen man die offizielle Kontrolle zu umgehen versucht und sich folglich verhalten kann auf eine autonome Weise, die oft streitig mit den offiziellen Zielsetzungen der Organisation ist.

In dieser Studie möchten wir uns also nicht auf den Standpunkt des offiziellen Katholizismus stellen, um den Volkskatholizismus zu betrachten. Dies erweist sich als möglich, berechtigt und fruchtbar für ein soziologisches Studium: insoweit wir in dieser Studie die empirische Wirklichkeit der Volksfrömmigkeit und der kirchlichen Pastoral untersuchen und analysieren wollen, werden wir mit diesem Vorsatz keine theoretischen Schwierigkeiten haben.

Es handelt sich aber um ein theologisches Studium: darum stellt sich die Frage, ob dieses Modell auch theologisch akzeptabel sei. Wir meinen, daß die Antwort positiv ausfällt, aufgrund der Tatsache, daß obwohl u.E. die Theologie wesentlich eine kirchliche Funktion ist und nur als Charisma innerhalb der Glaubensgemeinschaft sinnvoll sein kann - sie doch auch neben dieser Beziehung zur konkreten Kirche ein direktes Verhältnis hat, erstens zur historischen Offenbarung Gottes wie diese in den Zeugnissen des Alten und Neuen Testaments festgelegt ist, und zweitens zur realen Glaubenspraxis der Gläubigen selbst. Gerade darum ist die theologische Reflexion nicht eindimensional gebunden an die vorhandene historische Gestalt der Kirche und kann ihr wesentlich kritisches Charisma ihr gegenüber realisieren.¹²⁾

0.3 Die praktisch-theologische Identität der Studie

Was diese theologische Identität beinhaltet, ist nicht leicht

eindeutig anzugeben. Es handelt sich nicht um eine pragmatisch pastorale Studie, die unmittelbar für eine bestimmte Kirchenführung nützlich sein könnte. Ein derartiger Vorsatz impliziert ja eine ideologisch bedingte Weise des Theologisierens: von einer stillschweigend als geltend akzeptierten Theorie (der Offenbarungslehre oder dem Glaubensgut) entdeckt man eine Kluft nach dem faktischen Glaubensleben hin und um diese so gut wie möglich zu überbrücken, spürt man das Bedürfnis nach einer pastoralen Handreichung. Diese Art der Bedürfnisse spiegelt ein kirchliches Selbstverständnis, wie es vielleicht in einigen der kirchlichen Amtsträger lebt: die Kirche soll als vorgegebene Heilsanstalt sich in einem Einbahnverkehr zu dem Glaubensleben der einfachen Kirchenmitglieder begeben. Eine derartig aufgefaßte praktisch-theologische Studie würde funktionieren als eine Theorie, die von der vorhandenen Kirche ausgeht, ihre theologischen Sicherheiten und Strukturen als nicht weiter zu befragende Größen akzeptiert und daraus deduktiv aufgrund einer mehr oder weniger genauen Kenntnis der Situation der Gläubigen normative Aussagen für die Praxis des christlichen Lebens und des pastoralen Auftretens formuliert.

Dennoch geht es um ein theologisches Studium, in dem die reale Glaubenspraxis und die pastorale Praxis zentral stehen und als dialektische Partner des Theologisierens selbst betrachtet werden. Wir möchten also die konkrete Praxis des christlichen Lebens und der Kirchenführung zum Gegenstand machen, die Problematik, die da erfahren wird, deutlich in Worte fassen und einer Analyse mit Hilfe der Sozialwissenschaften unterwerfen. Das Resultat dieser Analyse wird danach einer theologischen Diagnose und Reflexion unterzogen. Das Ergebnis davon soll jedoch nicht in theologischen Bücherschränken aufbewahrt werden. Bestimmung der größeren Kenntnis der Praxis und der theologischen Reflexion auf die Problematik ist die Praxis selbst.

Wir meinen damit den Forderungen Genüge zu tun, die aufgrund der heutigen Sicht auf das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis an die Theologie gestellt werden müssen. Theologie soll ausgerichtet sein auf die Praxis und zwar auf eine neue Praxis: sie geht von einer konkreten historischen Praxis aus und führt auch zu ihr zurück. Nach Kasper ist Theologie "eine kritische

und handlungsorientierte Wissenschaft, die auf kirchliche und gesellschaftliche Veränderungen abzielt"; für ihn ist eine theologische Interpretation falsch, wenn sie "nur Bestehendes begründet" und nicht mehr konkret und historisch orientiert ist.¹³⁾

Die Praxis, auf die die Theologie sich bezieht, ist nicht ohne weiteres das kirchliche Handeln. Die gesamte historische Wirklichkeit, in der Gottes Selbstmitteilung und die gläubige Antwort des Menschen zum Ausdruck kommen, ist der 'locus theologicus' um den es sich hier handelt. Träger dieser allgemeinen Heils- und Unheilspraxis ist die Menschheit als Ganzes.¹⁴⁾

Innerhalb dieser Heils- und Unheils-Praxis der Menschheit unterscheiden wir den explizit christlichen Pol: die Glaubenspraxis aller Christusbekennenden. Als Träger dieser Glaubenspraxis kann man die Kirche nennen, die Glaubensgemeinschaft die wir theologisch identifizieren als das Volk Gottes und die Geistgemeinschaft aller, die im neuen Bund stehen. Diese Praxis vermittelt und vergegenwärtigt auf explizite Weise die Memoria Christi. Hier wird die offenbarende und vermittelnde Praxis von Jesus selbst weitergeführt: hier wird Heil verkündet und Unheil angeprangert, Erlösung gefeiert und Befreiung gefordert; hier wird Gemeinschaft gestiftet und Auftrag zum Dienst gläubig angenommen.

Innerhalb dieser explizit christlichen Praxis werden wir eine institutionelle kirchliche Praxis gewahr, die nicht ohne weiteres zusammenfällt mit der Glaubenspraxis der Gemeinschaft der Glaubenden, sondern die als diakonale Struktur in Sicht kommt in und sogar gegenüber dieser christlichen Glaubenspraxis: sie ist die Amtspraxis der kirchlichen Amtsträger. Diese Gläubigen sind gerufen und in besonderer Weise autorisiert, um in der Kirche und im Namen der Kirche zu sprechen.¹⁵⁾

Die Eigenart des Verhältnisses zwischen der christlichen und der kirchlichen Amtspraxis möchten wir hier kurz in ihrer konkreten wechselseitigen Beziehung näher betrachten.

Oft ist man in der praxisbezogenen Reflexion geneigt, die allgemeine Glaubenspraxis und die Amtspraxis in Frage- und Antwort-Kategorien aneinander zu koppeln.¹⁶⁾ Dabei wird die Glau-

benspraxis der einfachen Gläubigen verstanden als religiöse Not oder Bedürfnis, das dann auf bestimmte Weise als Frage des Gläubigen (oder Aspirant-Gläubigen) an die Amtskirche interpretiert wird. Die Amtspraxis wird gedeutet als die Antwort, die auf diese Frage gegeben wird in der Form vielfältiger pastoraler Dienste: Liturgiefeier, Predigt, Pastorat, Caritas, Gemeinschaft und kirchliche Führung.

Dies befriedigt nicht. Es ist unserer Meinung nach nicht berechtigt, die theologische Korrelation, die z.B. Tillich ¹⁷⁾ als Basis zum Verständnis des Verhältnisses zwischen religiöser Existenznot einerseits und Gottes Offenbarung und christlichem Heil andererseits auf eine solche Weise zu operationalisieren, daß Offenbarung (=Gottes Sprechen) faktisch lokalisiert wird in der Amtspraxis, während das religiöse Leben der Gläubigen auf die Frage nach Gott reduziert wird. Dies widerspricht wesentlichen Einsichten des zweiten vatikanischen Konzils, sodaß wir sagen dürfen, daß in diesem Fall die zwei Termini der Beziehung nicht in ihrem richtigen Wert erfaßt werden.

Die allgemeine Glaubenspraxis ist nicht lediglich Frage: sie ist selbst Erleben und Ausdruck religiöser Bedürfnisse und zugleich Antwort darauf und ihre Erfüllung. Gebet, Versammlung, Bibellesung, gläubiges Leben, Pilgern, Kirchgang, alle Elemente des Glaubens werden zu Unrecht als Frage an das Amt interpretiert oder einfach übersehen. Die Frage- und Antwortkategorien lassen keinen Raum für die Autonomie der Glaubenspraxis. In seiner eigenen Praxis geht der Gläubige relativ autonom mit seinen religiösen Bedürfnissen um und hat das Recht, seine Probleme selbst auszutragen. In Selbstbestimmung baut er sich seine Welt, gibt er seiner Existenz und seinem Handeln Sinn, hört er Gottes Stimme, versteht er seine Botschaft und seine Einladung, und sucht und erlebt er Heil. Denn die Heilsvermittlung durch das Amt ist in keiner Weise monopolisierend.

Außerdem würde die Gleichstellung der Amtspraxis mit Angebot oder Antwort uns in die (kirchliche) Versuchung bringen, christlichen Glauben mit Kirchlichkeit zu identifizieren. Amtspraxis ist ja per se kirchengebunden. Damit würde eine Enteignung in der Religion gefördert, wie sie im Gesundheitsbereich und in der Erziehung schon geschieht: Gesundheit ist eine Sache medi-

zinischer Experten, Erziehung ist eine Sache der Schule, und Glaube und Religion wird der Kompetenzbereich kirchlicher Periti. D.h. sie enteignen den Gläubigen von dem, was ihm individuell und kollektiv gehört: sie nehmen ihm das Vermögen, mit seinem eigenen (Glaubens)Leben fertig zu werden, selbst Gottes Wort in seinem Alltag zu verstehen und seiner Heilserwartung und Befreiungserfahrung Ausdruck zu geben. Der Mensch wird in die kirchliche Konsumentenrolle gedrückt: von der Geburt (Taufe) bis zum Begräbnis steht das kirchliche Institut mit seinen Diensten ihm zur Verfügung: Riten, Gebetsformeln, Glaubensdogmen, Gemeinschaftsstrukturen, kurz alles, was der Mensch an Bedürfnissen empfinden kann, wird dem Kirchenmitglied in Auswahl angeboten.

Hinter dieser Art dienstverleihenden pastoralen Handelns steckt ein im Klerus lokalisiertes kirchliches Selbstverständnis, das die katholische Kirche im Laufe ihrer Geschichte in einer bestimmten Form modellierte, von der wir uns in dieser Studie deutlich distanzieren.

Wir möchten die Amtspraxis vorläufig identifizieren vom agogischen Moment in ihr, wie Firet ¹⁸⁾ dies tut, wo er über das pastorale Auftreten als agogische Situation spricht, und wie dies der pastoral-theologischen Ausbildung der Universität Nimwegen zu Grunde liegt. Sinn dieses Handelns ist nicht das Beantworten und Befriedigen von leeren Bedürfnissen, sondern das Eingehen in eine ebenmenschliche helfende Beziehung seitens des Pastors mit dem anderen Glaubenden, so daß in dieser als pastoral definierten Situation Gottes Wort, das in der 'normalen' historischen Wirklichkeit gesprochen wird, vom Menschen aufgenommen werden kann und dieser sich bekehrt und ändert. Die Amtspraxis ist nicht gerichtet auf Kundenbetreuung, sondern auf das Glaubensleben des erwachsenen Gläubigen und seiner Gemeinschaft.

Die Definierung der Beziehung zwischen kirchlicher Amtspraxis und allgemeinem Glaubensleben wird sich in dieser Studie als ziemlich wichtig erweisen; wir werden die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero betrachten von ihrem autonomen Moment gegenüber der offiziellen Kirche.

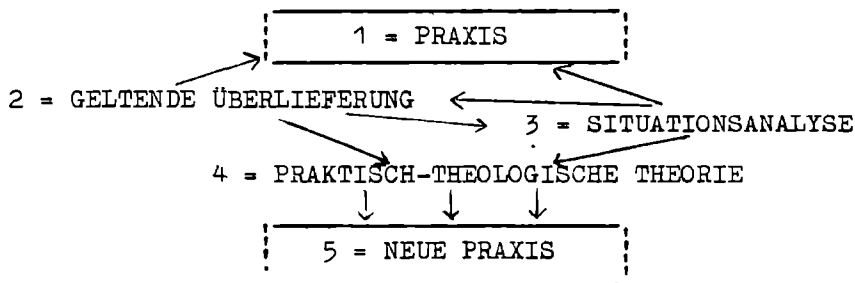
Den Gedankengang des Fragenhorizonts weiterführend, in dem wir vorher die Problemstellung dieser Studie präzisierten, behaupten wir nun, daß der Ort des Volkskatholizismus und der Volksfrömmigkeit der Armen eine privilegierte Stelle bildet für das Verstehen und Interpretieren der Christusbotschaft. Von dort können wir versuchen, die kirchliche Praxis in ihrer agogischen Beziehung zu betrachten.

Dieses Letztere möchten wir als Ziel dieser Studie angeben: die theologische Perspektive umdrehen und von der Volksfrömmigkeit her die offizielle katholische Kirche sehen. Dies ermöglicht eine kritische Beobachtung der sozialen und kulturellen Kategorien, die die kirchliche Form des Evangeliumerlebens und -Verkündigens gefangen halten und oft aus dem Evangelium etwas machen, was der Welt der Armen und Verlierer fremd ist und eventuell sogar gegen ihre tiefsten Aspirationen nach Befreiung geht.

0.4 Ein methodisches Modell für die Studie

In dieser Auffassung der praktischen Theologie als einer direkt auf die Glaubenspraxis bezogenen theologischen Reflexion suchen wir ein methodisches Modell, das uns in diesem Studium führen kann und das der Interdisziplinarität zwischen der Theologie und - in diesem Fall - der Religionssoziologie möglichst viel Raum bietet.

Ein solches Modell entleihen wir von Zerfass ¹⁹⁾. Ins Bild gebracht sieht das Modell folgendermaßen aus:



Dieses Modell mit seinen fünf Punkten kann für unsere Studie wie folgt ausgeführt werden:

1 = PRAXIS: Ansatzpunkt und Objekt ist das konkrete Glaubens-

handeln einer großen Gruppe katholisch Glaubender, die sich durch ihre Verehrung von Padre Cicero in Nordostbrasilien unterscheiden. Diese religiöse Praxis der Verehrer Padre Ciceros ist ein komplexes Geschehen, das sich innerhalb der alltäglichen Lebensumstände dieser Menschen vollzieht. Das Studium dieser Praxis beruht auf einer Datensammlung empirischer Art, welcher in ihrer Methode religionswissenschaftlich zu verantworten sein muß.

2 = GELTENDE ÜBERLIEFERUNG: Einen zweiten Punkt dieser Studie und ebenfalls ihr Objekt bildet die kirchlich pastorale Praxis. Was in diesem Schema geltende Überlieferung genannt wird, ist die christliche Botschaft, wie diese tatsächlich durch die Kirche (oder, wegen der Strukturierung der Glaubensgemeinschaft: durch die Hierarchie und den Klerus) verstanden wird und in ihrer offiziellen Lehre, Liturgie und Organisation niedergeschlagen ist. Von dort aus findet eine Beziehung mit der genannten Volksfrömmigkeit statt, die sich in bestimmten Verhaltensmustern der Pastöre, Aussagen der Kirchenleitung, Thematiken der Predigt und pastoralen Unternehmungen objektiviert. Auch das Studium der Praxis der Kirche ist empirischer Art.

3 = SITUATIONSANALYSE: Die Bekanntmachung mit der Problematik der unter Punkt 1 genannten religiösen Praxis und des unter Punkt 2 genannten pastoralen Handelns der Kirche ruft den Wunsch hervor, diese Problematik auf eine Weise zu analysieren, die eine tiefere erhellende Einsicht verschafft. Diese Situationsanalyse, die sich zugleich auf das volksreligiöse Leben der Padre-Cicero-Anhänger und die kirchliche Praxis richtet, versucht dieses Ganze hauptsächlich zu studieren mit Hilfe der Einsichten, die die heutige Wissenssoziologie bezüglich der menschlichen Welt erworben hat.

4 = PRAKTISCH-THEOLOGISCHE THEORIE: Das Resultat der Situationsanalyse wird sodann in die theologische Reflexion aufgenommen und neu in Kontakt gebracht mit der geltenden Überlieferung: aufgrund dieser Konfrontation kann ein neues Verständnis der christlichen Botschaft entstehen. Dieses neue Verständnis der Botschaft und die ad quaterne Sicht auf die faktische Praxis von Kirche und Gläubigen kann sich dann konkretisieren in der

Ausarbeitung eines neuen Kirchenbildes, das für ein der Kirche selbst vorzulegendes Führungskonzept die Basis bildet.

5 = NEUE PRAXIS: Diese praktisch-theologische Theorie und das Selbstverständnis der Kirche versetzen uns in die Lage, theologisch und sozialwissenschaftlich verantwortliche neue Praxisimpulse zu formulieren. Diese Anweisungen für die Praxis können die Problematik der Volksfrömmigkeit in der Kirche dann in die durch die praktisch-theologische Theorie angegebene Richtung beeinflussen. Dies führt zu einer neuen, vielleicht besseren Praxis, einer Reformpraxis, die es ihrerseits wieder möglich macht, in der Zukunft ein vertieftes Verständnis der christlichen Botschaft zu erreichen und wieder neue Fragen an der immer problematischen Verwirklichung von Glaubensleben und pastoralem Handeln zu stellen.

In diesem Modell ist der Eigenbereich der praktischen Theologie der Reihe nach:

- 1) die Fragestellung formulieren (dies versuchten wir in den vorhergehenden Seiten)
- 2) das ständig bewußte Einstellen des Brennpunktes dieses Studiums auf die eigentliche angegebene Problematik des Glaubenslebens der Volksgläubigen und der kirchlichen Pastoral.
- 3) die Vorbereitung der Situationsanalyse.
- 4) die Evaluierung der Situationsanalyse, indem man die Resultate der Analyse aufnimmt in die theologische Diagnose.
- 5) die praktisch-theologische Theoriebildung als Perspektive für die Zukunft unter Beachtung der Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Analyse und der theologischen Diagnose.
- 6) letztlich das Zurückkoppeln zur Praxis, indem Impulse für die Pastoral konkret vorgestellt werden.
- 7) (außerhalb dieses Studiums): die kritische Begleitung der neuen Pastoral.

Diese Aufzählung der eigenen Beiträge der praktischen Theologie läßt erkennen, in welchem Ausmaß diese Fallstudie praktisch-theologisch genannt werden darf.

Mit Hilfe dieses Modells können wir jetzt den Bauplan der Studie abstecken:

1 = DER ERSTE TEIL ist informativer Art und widmet sich dem

Versuch, das Glaubensleben einer großen Gruppe katholischer Gläubiger kennen zu lernen, die in Nordostbrasilien sich auf besondere Weise Padre Cicero anvertrauen: Ziel dieses Versuchs ist, das volkskatholische Leben dieser armen Menschen und ihre eigene Weise von Katholisch-Sein möglichst gut zu verstehen.

2 = DER ZWEITE TEIL richtet die Aufmerksamkeit auf das pastorale Handeln der katholischen Kirche Brasiliens gegenüber dem Volkskatholizismus, im besonderen der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero. Die Fragen die hier gestellt werden sind: Wie kommt es, daß diese Form des Katholik-Seins jetzt in der Kirche als problematisch erfahren wird? Welche Züge im Bild der Volksfrömmigkeit wecken das Interesse in der katholischen Kirche und welche nicht? Welche Haltungen nimmt man ein?

3 = DER DRITTE TEIL besteht aus einer Analyse der Situation mit Hilfe der Religionssoziologie, die eine erhellende Interpretation der Eigenart des als problematisch erfahrenen Verhältnisses zwischen dem offiziellen Katholizismus der Kirche und dem Volkskatholizismus bieten kann.

4 = DER VIERTE TEIL nimmt diese Ergebnisse in die Situationsanalyse auf und versucht eine theologische Diagnose, die es ermöglicht, eine ekklesiologische Perspektive zu öffnen als Basis für eine alternative und bessere Praxis.

5 = DER FÜNFTE TEIL baut weiter auf der im IV. Teil geöffneten Perspektive, indem das ausgearbeitete Selbstbild der Kirche als Ausgangspunkt genommen wird um nachzudenken, wie eine neue Praxis theologisch möglich und gefordert wird, weil das Verhältnis zwischen Kirche und Volk sich erhellt hat.

1 EINE FORM DES VOLKSKATHOLIZISMUS IN NORDOST-BRASIL

1.0 Einleitung: Versuch zum Verständnis der Welt der Verehrer von Padre Cicero

Ein katholischer Christ aus Westeuropa braucht vielfältige Informationen um mit brasilianischen Glaubensgenossen vertraut zu werden, die Padre Cicero verehren. Die Zugehörigkeit zu der einen katholischen Kirche ist eine zu schmale Verwandtschaftsbasis. So ruft der erste Kontakt mit der Glaubenswelt des brasilianischen Volkskatholizismus unweigerlich ein Befremden hervor. Nur mit Mühe erkennen wir einige gemeinsame Grundzüge. Darum verlangt die Reflexion über die Glaubenspraxis jener Mitgläubigen eine umfangreiche Information: wir wissen zu wenig davon.

Doch geht es nicht darum, eine unbegrenzte Menge von Informationsmaterial unter beliebigen Gesichtspunkten über die Frömmigkeitsbewegung um Padre Cicero zusammenzutragen. Wie schon gesagt, ist der spezifische Blick dieser Studie auf die Frömmigkeit als innerkirchliches Phänomen konzentriert. D.h., daß unsere spezielle Aufmerksamkeit auf das hingeht, was diese Frömmigkeit für die katholische Glaubengemeinschaft als Ganzes bedeutet. Wir lokalisieren die Verehrung Padre Ciceros in den gleichen Raum, in dem auch kirchliche Institution, Lehre und Liturgie sich bewegen, ohne jedoch dem offiziellen Glauben den Vorrang zu geben.

Es handelt sich in diesem ersten informativen Teil der Studie darum, den Leser in die fremde kulturelle und religiöse Welt der Padre-Cicero-Verehrer einzuführen.

Dieser erste Teil ist in drei Abschnitten aufgesetzt:

- 1.1 = Wiedergabe des Entstehens und der historischen Entwicklung der Verehrung von Padre Cicero.
- 1.2 = Beschreibung der heutigen Volksfrömmigkeit um Padre Cicero.
- 1.3 = Aufzeichnung der verschiedenen Interpretationsmodelle dieser Volksfrömmigkeit.

Für die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Frömmigkeitsbewegung stützen wir uns auf eine umfangreiche Literatur-

studie: wir konnten uns einarbeiten in die bestehende Literatur. ¹⁾ Für die Beschreibung der heutigen Erscheinungsform der Verehrung Padre Ciceros waren wir gezwungen, neues Land zu betreten. Wir mußten unser Material selbst sammeln. Dazu machten wir uns möglichst gut die Methode teilnehmender Beobachtung zu eigen. Diese wissenschaftliche Methode der Datensammlung schien uns die nächstliegende, um die volksreligiöse Welt zu verstehen. ²⁾ Der dritte Abschnitt greift zurück auf das gemachte Literaturstudium und will eine Zusammenschau der verschiedenen vorhandenen Deutungsmodelle geben. ³⁾

1.1 URSPRUNG UND ENTSTEHUNG DER VOLKSRELIGIÖSEN BEWEGUNG IN JUAZEIRO

Ein besonderes, nun schon vergessenes Wunder steht am Ursprung der Volksfrömmigkeit, die sich im Laufe der Jahre um die Figur Padre Ciceros herauskristallisierte.

Seit 1888 hatte es im Innenland des brasilianischen Nordostens nicht mehr geregnet. Anfang 1889 war die Situation so bedrängend geworden, daß man in seiner Not überall Bußprozessionen, Gebetsstunden und Novenen organisierte. In der Nacht zum 6. März hielt Padre Cicero in der Kirche Juazeiros mit seinen Gläubigen eine nächtliche Anbetung zur Vorbereitung auf den monatlichen Herz-Jesu-Freitag. Morgens früh teilte er die Kommunion an einige gottgeweihte fromme Frauen aus. Wenige Minuten später zeigte sich auf der Zunge eines 26jährigen Mädchens, Maria de Araujo, daß sich die weiße Hostie in Blut aufgelöst hatte. Dieses Blut - so glaubte man - war das Blut von Jesus von Nazareth, der für die Sünden der Menschheit litt. In den nächsten Monaten wiederholte sich der wunderbare und mystische Vorgang mehrere Male.

Der hier aufkeimende Glaube, der als Folge davon Form annahm, und der nach einiger Zeit als nicht rechtgläubig von der Kirche verurteilt wurde, steht am Anfang einer großen Volksbewegung unter der katholischen Landbevölkerung. Padre Cicero - seines Priesteramtes enthoben - wurde der gefeierte Vorgänger und politische Führer dieser Massenbewegung, die bis auf den heutigen Tag - beinahe 90 Jahre später und 40 Jahre nach seinem Tod - nichts an Bedeutung verloren hat. Im Gegenteil, die Zahl der Pilger nach Juazeiro nimmt noch immer zu, und

die Popularität und Anziehungskraft von Padre Cicero ist für unzählbar viele Katholiken unwiderstehlich.

Von Beginn an hat diese Form der Frömmigkeit viele Kontroversen ins Leben gerufen, nicht nur in der Kirche, sondern in der ganzen brasilianischen Gesellschaft.

1.1.1 Vorgeschichte bis 1898

Im Jahre 1872 hatte sich der Neupriester des Bistums Fortaleza, Cicero Batista Romão, 28 Jahre alt, auf die Bitte der Bevölkerung, in Juazeiro, einer Ortschaft von 30 - 40 Häusern, im trockenen Innenland von Ceará, installiert. Es stellte sich heraus, daß dieser Padre Cicero ein besonders frommer Priester war, der eine Vorliebe für die arme Landbevölkerung hatte. Er selbst lebte arm, fast asketisch und war sehr beliebt.

Überzeugt von der Würde seines Priestertums und auch vom eigenen Können, trat Padre Cicero entschieden auf. Er nahm als Ratgeber, Pädagoge und Moralprediger aktiv am täglichen Leben der Menschen um sich herum teil, und als Priester kam er auf eine ansprechende Weise ihren Bedürfnissen entgegen.

Ein besonderer Zug Padre Ciceros war seine parapsychologische Begabung. Er war hellsehend und hatte oft Träume. Diese Träume oder Visionen waren sich ziemlich ähnlich: Figuren unanfechtbarer Autorität (meistens Jesus selbst) erschienen, um ihm etwas aufzutragen oder ihm den zukünftigen Gang der Dinge vorherzusagen. Er teilte diese Erlebnisse gerne dem Volke mit. Dies hatte zur Folge, daß die Gläubigen - schon von seiner Frömmigkeit und Uneigennützigkeit angezogen - ihn als einen Menschen mit einer besonderen Berufung zur Heiligkeit sahen, und seine Autorität gerne akzeptierten.

1.1.1.1 Die Glaubenswelt Padre Ciceros

Die Glaubenswelt von Padre Cicero wurde tiefgehend bestimmt von der römischen Spiritualität des 19. Jahrhunderts, die ihre ausgeprägteste Gestalt im französischen Oratorium und im Frankreich von Paray-le-Money und Lourdes bekommen hatte. Seine theologische Ausbildung hat Padre Cicero in dem, von französischen Lazaristen geführten, Bistumsseminar in Fortaleza bekommen.⁴⁾

Seine Spiritualität, und somit auch seine Predigten und seine ganze pastorale Tätigkeit, waren inhaltlich konzentriert in zwei hochkirchlichen Formen der Frömmigkeit, nämlich der Herz-Jesu- und der Marienverehrung.

Typische Komponenten der traditionellen Herz-Jesu-Verehrung sind: die Schlechtigkeit der Welt, der Schmerz, den die Sünden der Menschheit dem Herzen des geliebten Jesus verursachen, und der Ruf zur Bekehrung. Dieser Ruf wird für den Frommen ein Appell, sich von der bösen Welt abzuwenden und sich zur Praxis der innerkirchlichen Trostmystik durch Selbstaufopferung, Pietätsübungen und vor allem eucharistischer Genugtuung zuzuwenden. Der eschatologische Aspekt der Herz-Jesu-Verehrung und die emotionale Dimension der persönlichen Verbundenheit mit Jesus, bekamen bei Padre Cicero schon in der Anfangsperiode einen starken Akzent. Die beschwörende Atmosphäre seiner Herz-Jesu-Verehrung kommt deutlich zum Ausdruck in seinen Predigten: "Das Herz Jesu leidet noch immer, und sogar jetzt mehr denn je wegen der Verdorbenheit der Welt. Die Welt eilt ihrem Untergang entgegen. Noch hat Gott Geduld mit der Menschheit, aber nicht mehr lange. Das Maß ist voll. Trotzdem wird es immer deutlicher, daß die Menschen nicht bußfertig sind."

Padre Cicero sieht die Verderbtheit der Menschheit vorzugsweise auf der Ebene der Nation und der Welt. Er spricht viel von der Verfolgung zweier brasilianischer Bischöfe im Jahre 1872 durch den Kaiser Dom Pedro II, von der Verachtung der Kirche in den liberalen Kreisen der Freimaurer, von dem Aufschwung des Protestantismus in Brasilien, von der Unterordnung der Trauung unter das bürgerliche Gesetz. Er predigt über die Anfechtung der Kirche durch die Modernisten in Europa, über den Streit gegen den Papst und den Verlust des päpstlichen Staates in Italien. Später spricht er oft über den Fall des Kaiserreiches in Brasilien und das Ausrufen der Republik im Jahre 1889, über die Proklamierung der Scheidung von Kirche und Staat im Jahre 1890. Und noch später weist er in seinen Ansprachen auf das Ausbrechen des ersten Weltkrieges und die russische Revolution hin.

So zeigt sich, auf welche Weise Padre Cicero als Vertreter

der überlokalen Kirche seinen Gläubigen gegenüber die Außenwelt vermittelte. Damit diese Welt noch gerettet und Gottes Zorn abgewendet wird, wurden die frommen Seelen aufgefordert Genugtuung zu geben und stellvertretend Buße zu tun.

Die schreckliche Trockenheit, die periodisch den Nordosten traf, konfrontierte Padre Cicero mit extremen Notsituationen. In diesen half er den Leuten sehr effektiv, aber gleichzeitig deutete er die Trockenheit als Vorbote und Ankündigung des Urteils Gottes.

Schon sehr früh bekam der Gedanke an Rettung vor dem Untergang eine besondere lokale und persönliche Farbe. Dies kommt schon zum Vorschein in seiner Beschreibung, wie er sich einem Traum folgend in Juazeiro niedergelassen hat.⁵⁾ Nach und nach wurde die Lokalisierung der Rettung in Juazeiro immer prägnanter ausgesagt.

Die zweite dominierende Form seiner Frömmigkeit ist die Mutter-Gottes-Verehrung, die - wie überall in der römischen Kirche des 19. Jahrhunderts - auf die vertraute Weise in den Vordergrund tritt: Rosenkranzgebet, Maiandachten, Oktobermonatsfeier, Marienbilderpflege.

Der eigene Charakter der Marienverehrung bei Padre Cicero wird deutlich in der Figur der schmerzhaften Mutter: sie ist Schutzheilige der neuen Kirche, die er baut, und so auch von Juazeiro selbst. Sie ist das Urbild aller Leidenden, die Mutterfigur, die Witwe: Zuflucht für den, der keine Zuflucht hat, beschirmende Mutter für jeden, der sie sucht. Juazeiro ist ihre Stadt und für alle Bedrängten ein Freiplatz.

Abschließend muß man sagen, daß diese Glaubenswelt Padre Ciceros nicht sehr von jener abwich, die in der offiziellen Kirche geläufig war. Von dieser Kirche geprägt und in ihrer besonderen Eigenart von Mitpriester und Umwelt mitgetragen, war sie eine orthodox-kirchliche Glaubenswelt.

1.1.1.2 Die Position Padre Ciceros

Die Stellung von Padre Cicero in Juazeiro kann nur richtig eingeschätzt werden, wenn man sich eine Vorstellung davon

macht, wie sich vor 100 Jahren Gesellschaft, Kirche und Volk im Innenland Brasiliens zueinander verhielten. Die Entfernungen waren groß, die Verbindungen schlecht, Besuche des Bischofs selten und Kontakte mit anderen Priestern nicht verbindlich. Im lokalen Leben des Innenlandes, das nur eine relative Autonomie gegenüber der globalen Gesellschaft hatte, nahm der Priester durchaus eine dominante Position ein. Er vertrat die offizielle Kirche als überlokale und sogar internationale Institution. Er war einer der wenigen gebildeten Menschen und somit Vertreter der nationalen Gesellschaft.

Dies alles trifft zu für Padre Cicero. Er ist offiziell nie Pfarrer gewesen, weil Juazeiro keine Pfarrei war, sondern eine Art von ihm errichteter Kaplanei. Dennoch hatte diese Tatsache keinen direkten Einfluß auf seine Stellung der Bevölkerung gegenüber.

Im religiösen Leben des Innenlandes im Nordosten gab es, neben dem lokalen Priester - als festen Vertreter der offiziellen Kirche - und den Volksmissionspredigern - als periodischen Vertretern -, mehrere Laien und Laienorganisationen, die nicht zu der offiziellen kirchlichen Religion gerechnet werden können.

Traditionell spielten allerhand herumziehende Eremiten, Bußprediger, Mönche und auch Vorbeter und Gesundbeter, im Gebets- und Frömmigkeitsleben des Volkes eine einflußreiche Rolle. In Juazeiro und in allen umliegenden Orten waren die Verbände von Männern und Frauen, die sich Gott geweiht hatten und die 'beato' bzw. 'beata' genannt wurden, besonders wichtig. Innerhalb des priester- und religionslosen Laienkatholizismus des Innenlandes sind diese gottgeweihten Laien eine einflußreiche Institution gewesen. Während die 'beatos' der Kirche gegenüber beinahe völlig unabhängig waren, standen die 'beatas' meistens in engerer Verbundenheit mit dem lokalen Priester und der Pfarrei. ⁶⁾

In Juazeiro, wie in den meisten Nachbarorten, bildete sich im Laufe der Jahre eine Gruppe von 'beatas', von Padre Cicero geführt und orientiert. Eine dieser 'beatas' war Maria de Araujo, Hauptperson des Blutwunders.

Neben diese 'beatas' errichtete Padre Cicero mehrere kirchliche Laienkongregationen für Männer: die Heilig-Kreuzlegion, die Marienkongregation und den Vinzentiusverein. Sie bildeten die organisationellen Strukturen der Glaubensgemeinschaft Juazeiros.

Die Periode zwischen 1872 und 1889 überschauend, bekommt man eine Vorstellung von Padre Cicero als einem ausgesprochen frommen, eifrigen und selbstlosen Seelsorger, der sich intensiv mit den Problemen des täglichen harten Lebens der armen Landbevölkerung befaßt, und außerdem eine Vorstellung von Juazeiro als einem Ort musterhaften religiösen Lebens. Aus dieser Periode weißt nichts auf Kommunikationsstörungen zwischen Padre Cicero und der offiziellen Kirche hin.

1.1.2 Beginn der Pilgerzüge nach Juazeiro

Im Jahre 1889 geschieht zum ersten Mal das Blutwunder. Padre Cicero interpretiert es wie folgt: "Gott hat Juazeiro auserwählt, Zentrum zu sein, von dem aus er die Sünder bekehren und die Menschheit retten will." Den Beweis dieser göttlichen Sendung sieht er in den Massen der Pilger, die nach Juazeiro strömen, erst aus der direkten Umgebung, später aus allen Staaten des Nordostens.

Juazeiro wurde ein Ort, an dem die verschiedensten mystischen und wunderbaren Geschichten möglich wurden und stattfanden. Es bildete sich dort eine emotionell sehr geladene Atmosphäre von heftiger religiöser Agitation. Die Beschreibungen Juazeiros aus jener Zeit rufen das Bild der gleichzeitigen 'revival' Bewegungen unter der protestantischen Landbevölkerung in den USA hervor.

Anfangs wurden die Pilger meistens von Priestern aus der ganzen Umgebung rekrutiert. Diese organisierten offizielle Bußwallfahrten in ihren Pfarreien und riefen die Leute auf, in Prozession nach Juazeiro zu ziehen, um dort das Blut Christi zu verehren. Man ging dort beichten und kommunizieren und machte Exerzitien zur Genugtuung an das Herz Jesu.

Diese Wallfahrten hatten einen deutlichen Bußcharakter und bedeuteten dem Sinne nach einen Aufruf zur Bekehrung: Freimau-

rer versöhnten sich mit der Kirche, Protestanten bekehrten sich, die Frommen wurden in ihrem Glauben bestätigt. Aber am wichtigsten war wohl die Tatsache, daß es den Priestern dort, zum ersten Mal vielleicht, möglich war, die Massen der Getauften des Landes mit der kirchlichen Religion von Sakraments und Herz-Jesu-Verehrung in Kontakt zu bringen. In dieser Anfangszeit war der Appell, der von Juazeiro ausging, völlig kirchlich-religiös.

Die Interpretation, die die teilnehmenden Priester dem Blutwunder gaben, muß im Zusammenhang mit dem Streben nach nationaler kirchlicher Emanzipation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesehen werden. Im historischen Romanisierungsprozeß bedeutete das Sakramentswunder, daß der Übergang von dem traditionellen, kolonialen, portugiesischen Katholizismus zum modernen, universellen, römischen Katholizismus nun vollendet war. In Juazeiro hat die brasilianische Kirche ihr Lourdes bekommen und ist somit den europäischen Kirchen ebenbürtig. In ihr blüht die moderne Herz-Jesu-Verehrung und sie teilt die gleichfalls moderne Haltung der universellen Kirche, die Umwelt zu verurteilen. Die Sicht dieser Priester auf das moderne Brasilien von damals läßt sehen, daß "die Mächte Satans dabei sind, den Gottesdienst zu vernichten". Gegen liberale Doktrinen, Freimaurerei, Republikaner, Modernismus und Materialismus, wurde das Wunder von Juazeiro als heiliges Gegengift gesehen. ⁷⁾

Trotzdem kann man, neben und unter dieser offiziellen kirchlich geführten Frömmigkeit, von Anfang an eine Volksfrömmigkeit unterscheiden, die außerhalb des kirchlichen Rahmens propagiert wurde. Träger dieser nicht-kirchlichen Propaganda waren, an erster Stelle, eine Gruppe von 'beatas' und exaltierter Frauen und Männer aus Juazeiro und Crato, die zwischen 1889 und 1891 allerhand mystische Erfahrungen hatten: sie erlebten Visionen, Stigmatisierungen, blutende Hostien, und sogar blutende Kruzifixe. Außerhalb dieser Kreise sind es hauptsächlich die Pilger selber, die zu Hause ihre Erlebnisse in Juazeiro auf ihre eigene Weise interpretierten und weitergaben. ⁸⁾

Die Interpretation dieser populären Propagandiesten Juazeiros

hat ein deutlich anderes und heftigeres Kolorit. Der Kern dieses Glaubens liegt in der apokalyptischen Vision des imminenten Weltunterganges. Diesen Untergang sieht man angekündigt in der Trockenheit, die das Land verheerte, in dem Sturz der Monarchie und in der Einführung der bürgerlichen Trauung. Die Auserwählung der Ortschaft Juazeiro und des armen Mädchens Maria de Araujo bedeuten für sie die Verwerfung der modernen Stadt und die Rettung der Welt durch die arme, ungelehrte Landbevölkerung. Es hat für sie die Bedeutung eines Umsturzes der geltenden sozialen Ordnung: Der Arme und der Machtlose werden, auf Kosten der Reichen, religiös aufgewertet.

In dieser apokalyptischen Erfahrung wurde nahezu alles möglich: Lahme konnten gehen, Blinde sahen und eine unfruchtbare Frau wurde schwanger. In drei Jahren - zwischen 1889 und 1891 - wurden 27 Männer und Frauen geheilt.

Infolgedessen wurde Juazeiro überschwemmt von Pilgern auf der Suche nach Genesung von ihren Qualen und nach Lösung ihrer irdischen Probleme. Die Pilger verehrten die Glasurne, in der Reste von Bluthostien und bebluteter Altartücher aufbewahrt wurden, indem sie Tücher und Kleider daran rieben und als Reliquien des Wunders mit nach Hause brachten. Für Freunde und Verwandte dort bewirkten sie Heil und Trost.

In diesen ersten Jahren waren selten weniger als 5000 Pilger gleichzeitig in Juazeiro.

1.1.3 Entwicklung des Geschehens in Juazeiro und um Padre Cicero

Der Bischof von Ceará verwirft 1891 das Ereignis als Wunder und kehrt sich scharf gegen die Bewegung in Juazeiro. Padre Cicero appelliert an Rom. Anfänglich unterstützen ungefähr 20 Mitpriester die Sache Padre Ciceros. 1892 wird Padre Cicero vom Bischof seiner priesterlichen Funktionen suspendiert. Erst zwei Jahre später spricht Rom öffentlich ein negatives Urteil aus. In den nächsten Monaten, die dieser Verurteilung durch Rom folgen, verliert Padre Cicero seinen letzten Anhänger unter dem Klerus. Nun kann er sich nur noch auf die Massen der Gläubigen verlassen, die trotz des Widerstandes der offiziellen Kirche in immer größerem Ausmaß weiterhin kommen, und auf seine Freunde unter den lokalen politischen Führern.

Allmählich bekommt der Aufruf zur Bekehrung um die Welt zu retten, bezeichnend für die Herz-Jesu-Verehrung Padre Ciceros, eine immer stärkere Bestimmtheit. Wahrscheinlich darf man hier von einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen ihm und den Pilgern sprechen.

Den populären Gedankengang könnte man in folgenden Wortlaut fassen: Der Herr hat Juazeiro als besonderen Gnadenort ausgewählt: hier werden Kranke geheilt, Sünder bekehrt und Arme evangelisiert. Juazeiro ist die heilige Stadt der Mutter Gottes. Sie ist eine Oase, ein heiliges Jerusalem, wo die Hungrigen Essen, Wohnung und Arbeit bekommen. In Juazeiro herrscht Ordnung und Fortschritt; hier gibt es keine Immoralität, keine politische Unordnung, keine Armut. Hierher kommt man mit seinen Sorgen und Qualen; und erleichter, geheilt und aufgeweckt durch den guten Rat Padre Ciceros kehrt man heim. In der Nähe dieses neuen Jerusalem fließt, wie ein anderer Jordan, ein Bach, und erhebt sich, wie Getsemane, ein Hügel: der Weg nach oben ist ein Kreuzweg. Hier ist der Zufluchtsort der armen Landbevölkerung. Aber die Mächte des Übels wollen Juazeiro vom Erdboden verwischen: sichtbar in der unbegreiflichen Haltung des Bischofs, und in den militärischen Aktionen der politischen Gegner. Doch die Wahrheit wird ans Licht kommen: Juazeiro wird am Ende in seiner Ehre wiederhergestellt und als Gnadenort anerkannt und Padre Cicero wird dann von der Kirche rehabilitiert werden.

1898 ist Padre Cicero ein halbes Jahr in Rom, um persönlich seine Rehabilitation zu erreichen. Einziger zu verzeichnender Erfolg ist die Erlaubnis, wieder die Messe zu zelebrieren, aber nur privat ohne Gläubige. Trotzdem wurde seine Rückkehr aus Rom zum Triumph: sie vergrößerte das Ansehen unter seinen Anhängern noch mehr.

Gerade wegen dieser kirchlichen Verurteilung des Wunders und der Wegnahme der Bluturne, zusammen mit dem Verbot aller liturgischen Dienste in der Kirche Juazeiros, konzentrierte sich die Verehrung der Pilger allmählich immer mehr auf die Figur Padre Ciceros selbst. Abgehalten von der Ausübung seines Priesteramtes - er durfte nicht mehr predigen und die Sakramente spenden - wurde seine Aktivität beschränkt auf private Gesprä-

che und Segnungen. So wurde Padre Cicero mehr und mehr der Vertrauensmann und Ratgeber der Landbevölkerung, die ihn nun allgemein ihren Paten nannte.⁹⁾

Viele Pilger blieben endgültig in Juazeiro unter dem Schutz der Muttergottes und Padre Ciceros wohnen. Das Dorf begann schnell zu wachsen: 1890 hatte Juazeiro 2.245 Einwohner, 1898 war diese Zahl mehr als verdoppelt, 1905 wohnten schon 12.000 Menschen in Juazeiro und 1909 ungefähr 15.000.¹⁰⁾

Dessen ungeachtet wird Juazeiro von der Kirche negiert: zwischen 1895 und 1906 hat kein einziger Priester außer Padre Cicero seinen Fuß in Juazeiro gesetzt. Die religiöse Bewegung wird sogar heftig angefochten. Rom und der Bischof verbieten die Wallfahrten und befahlen, daß jede Schrift über Juazeiro verbrannt werden soll; die Pfarrer dürfen sich auf keine Weise mit Juazeiro einlassen.

Auch die offizielle öffentliche Meinung, die sich in der Presse jener Zeit äußert, bekämpft Juazeiro: man schreibt und spricht über die Pilger als über religiöse Fanatiker, die staatsgefährlich sind, und über Padre Cicero als über einen, der das Volk aufhetzt und irreführt. Die bürgerlichen Autoritäten untersuchen sogar die Notwendigkeit einer bewaffneten Intervention.¹¹⁾

Diese kirchliche und bürgerliche Verwerfung von Juazeiro hat deutlich wahrnehmbare Folgen für die religiöse Bewegung. Während vor der Verurteilung durch Rom die Wallfahrten oft unterstützt und befürwortet wurden von den sympatisierenden Pfarrern und nahezu alle Schichten der Bevölkerung umfaßten - Landarbeiter und Landeigner, einfaches Volk und politische Führer, Lehrer und Händler - änderte sich dieses Bild nach 1894 stark.

Die Pilgerfahrten wurden nun spontane, unorganisierte Unternehmungen, durchgeführt von kleineren oder größeren Gruppen, in Opposition gegen bischöfliche Verbote. Die Pilgerzahl aus den Nachbargemeinden verringerte sich, während immer mehr Leute aus den Staaten Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba, Maranhão, Bahia und vor allem aus Alagoas herbeiströmten.¹²⁾

Nun ging man nicht mehr nach Juazeiro zum Beichten und Kommunizieren - das war ja verboten! Damit verloren die mehr kirchlich gebundenen Gläubigen ihre Motivierung. Man pilgerte nun hin, um den wunderbaren Ort zu sehen, wo tatsächlich nur noch die imponierende Figur Padre Ciceros übrig geblieben war. Damit hat sich die Frömmigkeitsbewegung Juazeiros endgültig von einer kirchlich-religiösen zu einer volksreligiösen entwickelt.

Weiter verloren die Pilger ihre frühere soziale Heterogenität. Es fand eine soziale Selektierung statt: Menschen aus führenden kirchlichen und bürgerlichen Kreisen wurden nun in geringerem Ausmaß angezogen; die meisten Pilger waren nun verarmte Bauern, Landarbeiter und Kuhntreiber.

Mit dem Blick auf diese ersten 10 Jahre nach 1894 schreibt Rui Facó über Juazeiro als einer religiösen Protestbewegung, welche als ein Vorläufer einer populistischen, kulturellen Bewußtwerdung gelten könnte, die man in jener Zeit in Brasilien nachweisen zu können meinte. Tatsächlich war in jenen Jahren der Aspekt von Protest evident, als Juazeiro von außen her auf alle möglichen Weisen angegriffen wurde, als wäre es eine obscure sektierische Wiederbelebung rückständigen und analphabetischen religiösen Fanatismus, im Aufstand gegen die legitimen kirchlichen Autoritäten und staatsgefährlich für die herrschende soziale Ordnung im Innenland.¹³⁾ Auch innerhalb der Bewegung selber gab es deutliche Ansätze von - was Hobsbawn nennt - prä-politischer Form sozialen Protestes.¹⁴⁾

Beim weiteren Verfolgen der historischen Entwicklung der Frömmigkeit in Juazeiro bekommt man stark den Eindruck, daß eine Art Abortus stattgefunden hat. Es ist, als würde das Protestelement abgetrieben. Nur unterschellig und unausgesprochen konnte es in der Bewegung weiterleben.

1.1.4 Figur und Rolle Padre Ciceros

Als direkte Ursache dieses Vorganges muß Padre Cicero selbst angesehen werden: seine persönliche Problematik als Priester und sein Auftreten als religiöser Führer der Gruppe änderten die Richtung, die diese Volksbewegung nehmen konnte.

Kennzeichnend ist die bleibende Identifizierung mit der offi-

ziellen Kirche. Dies zeigt sich in der Tatsache, daß er immer neu den Forderungen des Bischofs gehorcht. Immer wieder versuchte er dessen abweisende Haltung zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Ständig bemühte er sich, wieder in sein Priesteramt gestellt zu werden: 1900, 1902, 1903, 1905, 1906, 1908 und auch später noch, bis zu seinem Tod, reichte er in Rom Petitionen dafür ein.

Wir stoßen hier auf die wohl tiefgehendste Tragik im Leben Padre Ciceros. Einerseits identifizierte er sich selber ganz und gar mit der offiziellen Kirche. Von ihr ausgebildet und sich selber sehend als ihren Amtsträger und Vertreter gegenüber den Volksmassen, lebte und atmete er innerhalb ihrer postvatikanischen, theologischen Welt und fühlte sich betroffen bei allem, was der Kirche auf der ganzen Welt passierte. Das zeigt sich in seinen Ansprachen, aber auch in den zahlreichen, oft großen Geldsendungen aus Juazeiro an den Vatikan. In allem ist Padre Cicero ein sehr typischer Vertreter der neuen Generation besonders kirchlich-gebundener Diözesanpriester.

Andererseits identifizierte Padre Cicero sich weitgehend mit den Menschen, die ihn besuchten. Er akzeptierte ihre Ausdrucksweisen, sogar die recht seltsamen. Er durchlebte ihre Probleme. Er benahm sich in einer Weise, die ohne weiteres den Erwartungen seiner Anhänger entsprach, und konformierte sich mit den Vorstellungen der ihn umgebenden Welt der einfachen Landbevölkerung. Padre Cicero ließ sich berühren, gestattete, daß man Abbildungen von ihm machte, verneinte nicht, daß er Wunder tun könne, benahm sich wie ein Gottgesandter.

Seine Ansprachen und Gespräche haben einen moralisierenden Ton; sie legten nur Verhaltensregeln auf, die ganz im Einklang mit den geltenden Vorschriften des Innenlandes standen.¹⁵⁾ Er ermunterte eine lokal sehr akzeptable religiöse Wiederbelebung, konkretisiert in Novenen, Prozessionen, Wallfahrten, Bußübungen, im Bau von Kirchen und in der Verehrung des Herzens Jesu und der Schmerzensmutter. Nichts war dem üblichen Katholizismus entgegengesetzt oder fremd. Er empfahl nur Praktiken, die man in den populären religiösen Traditionen gewohnt war zu tun. Er segnete gern und viel, und allmählich sieht man, wie dieser Segen für die Gemeinde der wichtigste Ritus wird. Für

den Frommen nahm dieser Segen die Stelle des priesterlichen Dienstes, der Sakramente und des ganzen katholischen Kultes ein. ¹⁶⁾

In dieser Gespaltenheit lebte und litt Padre Cicero. Es gibt wenige Zeichen in seinem Leben, die darauf hinweisen könnten, daß er diese zwei Rollen - Vertreter der Kirche und Zuflucht des Volkes - nur gespielt hätte. ¹⁷⁾

Nie hat Padre Cicero zur Revolution, gewalttätigem Aufstand oder Aggressivität aufgerufen, im Gegenteil. Die Hostilität der offiziellen Kirche und die Feindlichkeit der politischen Gegner von Juazeiro in der Staatsregierung in Fortaleza, verursachten in einigen Fällen unter den Anhängern Padre Ciceros Gewaltausbrüche zu seinen Gunsten. ¹⁸⁾ Diese Protestaktionen gegen die dominanten Autoritäten der brasilianischen Gesellschaft, hatten nicht den Aspekt einer Revolution. Padre Cicero hat diese aggressiven Solidaritätsäußerungen nie gut geheißt, und alles getan, um diesen vorzubeugen und ihnen entgegen zu treten.

Nicht nur sein friedliebender Charakter und seine Sicht der priesterlichen Aufgabe als Vermittler, sondern auch sein tiefes Verlangen Erfolg in Rom zu haben, forderten, daß seine Anhänger ihre Dozilität und Unterworfenheit gegenüber den Autoritäten und ihr apolitisches Bewußtsein bewahrten.

Padre Cicero agierte als ein echter Versöhner von entgegengesetzten Belangen, als Stoßbrecher eines unrechtbegünstigenden Status quo. Erstens ließ er die Leute in dem Glauben an seine Macht Wunder zu wirken. Dieser Glaube war sehr funktionell um die Fechtlust der Armen zu brechen, denn es bedeutete in diesem Kontext: warten auf das Heil durch überirdische Phänomene.

Weiter hat er sich mit Händen und Füßen an die Landherren gebunden. Ihnen verschaffte er billige und untergeordnete Arbeiter. Gegenüber unzufriedenen Landarbeitern trat er oft als Advokat auf.

Darum kann man zu Recht sagen, daß Padre Cicero der Moderator der Landbevölkerung war, die in ihrer sozialen Not zu Exzessen neigte. Rui Facó meint sogar behaupten zu können, daß

Padre Cicero ein Trumpf in den Händen der dominanten konservativen Kräfte war, den sie bewußt gebrauchten um den potentiellen revolutionären Lauf der Entwicklung der Landbevölkerung aus seinem Gleis zu heben. ¹⁹⁾

In diesem Zusammenhang ist es interessant die Entwicklung zu verfolgen, die im persönlichen Leben Padre Ciceros stattfand. In der Zeit des direkten Streites mit der Kirche ist ein Umschwung seiner Haltung dem Besitz gegenüber zu erkennen. Bis 1894 ist Padre Cicero, nach Zeugnissen von Sympathisanten und Bekämpfern, mit Herz und Seele einem armen Leben zugetan: er nimmt keine Stipendien für Messen und Sakramentenbedienung, er lebt prekär, beinahe ohne Unterhalt. Später nimmt er die vielen Gaben der Pilger gerne an, besonders Geld um Messen lesen zu lassen (in Rom) und auch Besitztümer (Landgüter). Demzufolge wurde Padre Cicero mit den Jahren ein Großgrundbesitzer, der Vielen Arbeit auf seinem Land verschaffte. Hinter dieser Wendung steht sicher teilweise ein sozialer Beweggrund: er wollte etwas konkretes tun können, um den Leuten zu helfen, die ihn in ihrer Not aufsuchten. Sicher kann man jedoch auch ein kirchenpolitisches Motiv nachweisen: Er sicherte sich auf diese Art die Finanzierung seines fortdauernden Strebens sich in Rom zu rehabilitieren. Außerdem wollte er auch seine ökonomische Macht gebrauchen um den Lauf der Geschehnisse nach seinem Sinn zu lenken. ²⁰⁾

In seinem Streben nach priesterlicher Rehabilitierung suchte Padre Cicero immer mehr Stütze bei den führenden Politikern der Gegend. So wurde er nach und nach in die Politik verwickelt. Als religiöser Führer einer enormen Menschenmasse entfaltete er sich im Laufe der Jahre zum mächtigsten 'Coronel' der politischen Geschichte Nordostbrasiiliens. ²¹⁾

Die Ansätze eines sozial-politischen Protestes in der Bewegung gingen so völlig verloren. Auf ziemlich naive Weise ließ sich Padre Cicero als Stützsäule für die reaktionäre Verwaltung der Partido Republicano Conservador gebrauchen, und stellte treuherzig die politische und militärische Kraft seiner Anhänger in den Dienst der meist reaktionären Kräfte des herrschenden politischen Systems. Darum konnte und wollte Padre Cicero sei-

ne Volksbewegung nie in eine Waffe gegen die örtlichen Strukturen umändern. Gerade das Entgegengesetzte passierte beinahe selbstverständlich in den Jahren nach 1915. Wahrscheinlich ohne es zu erkennen, wurde die religiöse Bewegung - trotz der intensiven Herausforderung, die sie gegenüber den institutionellen Autoritäten von Kirche und Staat ihrem Ursprung nach bedeutete - in das bestehende Patrimonium des Innenlandes eingespinnen und so unschädlich gemacht.

Die politische Karriere Padre Ciceros dürfen wir - aus dem Gesichtspunkt dieser Studie - nun kurz zusammenfassen. Im Jahre 1911 wurde Padre Cicero zum ersten Bürgermeister der dann selbstständig gewordenen Gemeinde Juazeiro gewählt. Eine kurze Unterbrechung ausgenommen, blieb er bis 1927 in diesem Amt. 1914 brach in Juazeiro ein Aufstand gegen die liberale Staatsregierung aus, die im Vorjahr mittels eines Wahlsieges die Macht in Ceará übernommen hatte. Dieser sogenannten Revolution von Juazeiro gelang es, via eines militärischen Marsches auf die Hauptstadt Fortaleza, die Regierung zu stürzen und der früheren konservativen Verwaltung wieder in den Sattel zu helfen. Als Folge davon wurde Padre Cicero zum dritten Vize-Gouverneur des Staates Ceará gewählt. Dadurch stieg sein politisches Ansehen noch mehr. Auf die Dauer war sein Einfluß so groß, daß es in Pernambuco, Paraíba und Alagoas kaum Kandidaten für politische Posten gab, die nicht vor den Wahlen Genehmigung und Unterstützung des religiösen Führers suchten. Obwohl Padre Cicero genau gesehen nie als Politiker aufgetreten ist, projizierte er sich sogar auf nationaler Ebene. 1926 wurde er im Alter von 82 Jahren als Abgeordneter in den nationalen Kongreß in Rio de Janeiro gewählt, wo er jedoch nie seinen Sessel besetzt hat. Nach 1927 zog er sich immer mehr aus der Politik zurück, teils weil er erhoffte, seine Rehabilitation als Priester so doch noch zu erreichen, teils auch, weil seine Gesundheit sich sehr verschlechterte.

1.1.5 Die Welt der Pilger

Um die Erfahrungswelt der Leute, die bei Padre Cicero ihr Heil suchten kennen zu lernen, verfügen wir über ein relevantes Material, das wir aus einer Studie schöpfen können, die Della Cava von einigen hunderten Briefen an Padre Cicero aus den

Jahren 1910 - 1913 machte. ²²⁾

Die Briefschreiber sind meistens Halbanalphabeten oder sogar Vorliterarische. Es sind verarmte Menschen, die politisch hilflos und auch in der Kirche nicht aktiv sind. Der Inhalt der Briefe gibt ein rührendes Bild der sozialen Ausbeutung am Anfang des Jahrhunderts in Nordostbrasilien, so, wie die Armen sie selbst erfahren und deuten. Die interpretierende Schlußfolgerung von Della Cava ist, daß die religiösen Antriebe dieser Menschen Reflexe auf ihre erfolglosen Versuche sind, die sehr harten Lebensbedingungen unter Kontrolle zu bekommen, und um das soziale Unrecht zu beseitigen, das ihr Leben zu einer elenden Existenz degradiert. Aus dem Material dieser Studie bekommen wir eine sehr deutliche Antwort auf die Frage, warum die Leute Padre Cicero verehren und wie sie ihn sehen.

Die meist vorgebrachten Klagen der Briefschreiber an Padre Cicero, den sie ihren Paten nennen, bezieht sich auf ihr ständiges Geplagtsein von Krankheiten. Sie finden keine Hilfe bei Ärzten und Heilanstalten, die es auch oft nicht gab. Traditionell erwartet man in dieser ländlichen und vortechnischen Kultur Genesung eher von Gesundheitsbetern und Heiligen. Darum wendeten sie sich beinahe selbstverständlich an Padre Cicero. Dieser handelte unter solchen Bedingungen sehr angepaßt, indem er ärztlichen Rat unterließ, und die Anhänger zu einfachen Maßnahmen hygienischer Art anregte, welche - wenn sie sich effektiv zeigten - als wunderwirkend verstanden wurden. Dieser Ruf als Wunderdoktor wurde von den Bekämpfern Padre Ciceros oft lächerlich gemacht: "er gibt sich als ein Doktor aus, der jede beliebige Krankheit heilt, indem er dem Volke immer die gleichen Rezepte verschreibt." ²³⁾ Für die armen Leute war die Genesung jedoch ein weiterer Beweis der Heiligkeit Padre Ciceros. Eine blinde Frau aus Sertaozinho schreibt am 11.3.1910: "Ich bitte meinen Paten flehentlich, und ich habe den festen Glauben, daß das Licht meiner Augen wiederkehren wird, wenn dieser Brief meinen Paten erreicht. Er wird den Schmerz meiner Beine wegnehmen. Ich bitte meinen Paten, bei den heiligen Mächten und Kräften die er besitzt, daß er mein Pate sei in allen meinen Versuchungen und Gefahren." Die Litanei von Bitten, um geheilt zu werden von Schwindel, Lähmungen, Blindheit, Rheuma-

tismus, Unfruchtbarkeit und zahllosen anderen Leiden, bildet einen wahren Katalog der regionalen Pathologie. Eine Frau aus Bananalsinho wendet sich am 30.3.1910 an Padre Cicero als "den Sohn der Heiligkeit, Sirsara Romão Batista", mit der Bitte, daß er einer wahnsinnigen Frau den Verstand zurückgeben möchte.²⁴⁾

Beinahe genau so oft liest man von Klagen über zerbrochenes Ehe- und Familienleben. Aus Alagoas schreibt eine Mutter mit 5 Kindern, daß ihr Mann sie nach 25 Jahren verlassen hat (Rosadinho am 12.6.1910). Eine andere Frau mit dem Haus voll kleiner Kinder, von ihrem Ehemann und ihrem ältesten Sohn verlassen, fleht Padre Cicero um Rat an, ob sie auf deren Rückkehr warten oder einen anderen Ernährer für ihre Familie suchen soll. (Laurenço, 1.1913).

Ein anderes Thema, das immer wieder zur Sprache kommt, ist Rebellion gegen erfahrenes Unrecht. Kriminelle und Opfer, Beide suchen Schutz und guten Rat bei Padre Cicero. Eine Witwe mit sieben Kindern schreibt, daß ihr Mann von einem mit Namen bekannten Bandit ermordet wurde, und daß sie selber und ihre zwei Schwiegersöhne immer noch belästigt werden und für ihr Leben fürchten. Darum schreibt sie: "Ich empfehle mich an Euer Hochwürden, daß Sie mich und meine sieben Kinder durch ihre große Macht bei Gott und der heiligen Magd schützen werden." (Torres, 25.7.1911). Der Bandit Chico Bandeira will mit seiner Familie in Juazeiro seine Zuflucht suchen weil er glaubt, daß Padre Cicero "eine von Gott gegebene Kraft besitzt, um einen Menschen auf den rechten Weg zu führen."²⁵⁾

Die chronische Armut des Nordostens und das hoffnungslose Suchen der Armen nach einem Lebensunterhalt, tragen entscheidend zur Bereitschaft Tausender Pilger bei, sich auf den Weg nach Juazeiro, "die Oase, wo alles menschliche Elend aufhört", zu begeben. Eine Mutter mit fünf Kindern, zu arm um auch nur ein kleines Heiligenbild in der Hütte zu besitzen, fleht Padre Cicero an, dafür zu sorgen, daß sie in Juazeiro wohnen kann: "Ich habe hier nichts, nicht einmal ein Stückchen Grund Meine Hilfe ist zuallererst Gott, aber dann Euer Hochwürden, das Wunder zu vollbringen, das mich von hier dort herüberbringen wird." (Capricho, 2.5.1910). Aus allen Himmelsrichtungen

des Nordostens und sogar aus Minas Gerais, flehen Männer und Frauen, daß Padre Cicero ihnen einen Arbeitsplatz verschaffe, und ihnen das Recht gestatte, nach Juazeiro zu kommen und dort zu wohnen.

Man könnte den Antriebe der Verehrung Padre Ciceros, so wie er aus den Briefen hervortritt, kennzeichnen als eine Art passive Rebellion der niederen Bevölkerungsschichten gegen die erdrückenden Lebensbedingungen.

Von Außenstehenden wurden die Verehrer von Padre Cicero als religiöse Fanatiker gebrandmarkt, aber sie selber erfahren sich einfach als seine Patenkinder. Er ist der Pate der Kranken, der Obdachlosen, der Kriminellen und der Sünder. Bereitwillig akzeptiert Padre Cicero die Rollen von Ratgeber, Doktor, Exorzist, Arbeitsvermittler und politischer Führer, die seine Frommen ihm aufdrängen. Er selber ist davon überzeugt, daß Gott selbst sie ihm aufträgt.

Im Jahr 1918 schreibt Padre Cicero eine Zusammenfassung seiner 'Theologie von Juazeiro': "Juazeiro ist ein Zufluchtsort für die Schiffbrüchigen des Lebens. Es ist der Hafen für Menschen, die von überall herkommen, um sich unter dem Schutz der Heiligsten Magd zu bergen. Und wenn es wahr ist, daß alles Gute, sogar das Kleinste von Gott kommt, und daß Gott es ist, der uns befreit aus allem Übel...., dann ist das Kommen all dieser Menschen nach Juazeiro, wo sie die allerheiligste Magd suchen, etwas Gutes. Dann ist es Gott, der sie hierher führt". ²⁶⁾

1.1.6 Der Tod Padre Ciceros im Jahre 1934

In den letzten Jahren seines Lebens ist es nicht leicht, die imponierende Figur Padre Ciceros wiederzuerkennen. Nahezu blind kann er nur noch einige der vielen Pilger zu Hause empfangen und anhören. Auf die Dauer kann er auch dies nicht mehr. Mit Mühe gibt er zweimal täglich, um 7 und um 17 Uhr, aus dem Fenster seiner Wohnung den Segen an die vielen Frommen, die sich dort versammeln.

Padre Cicero ist nicht unversöhnt mit der Kirche gestorben. Seit 1916 kann man von einer Annäherung seitens der Kirche

sprechen. In jenem Jahr wurde ein neues Bistum in der Nachbarstadt Crato gegründet. Der neue Bischof besuchte Padre Cicero in Juazeiro und versuchte die Bewegung von Juazeiro in die Bahnen der orthodoxen Kirche zu lenken. Es wurden Volksmissionen in Juazeiro gehalten. Anschließend, 1917, wurde Juazeiro eine eigenständige Pfarrei. Ein Priester wurde zum Pfarrer ernannt, um die kirchliche Versorgung Juazeiros und seiner Pilger zu übernehmen. Padre Cicero bekam die Erlaubnis, die Messe zu zelebrieren. Diese Erlaubnis wurde 1921 wegen allerhand Scherereien wieder zurückgezogen. So war Padre Cicero gezwungen, seine letzten Lebensjahre als gläubiger Kommunikant seiner Kirche zu verbringen.

Er starb, als er 90 Jahre alt war. Sein Begräbnis wurde eine Apotheose, an welcher 70.000 Menschen teilnahmen. ²⁷⁾

Die Volksdichter besangen, überall auf den Märkten im Nordosten, sein Sterben auf ihre Weise:

"Der Wind legt sich hin,
die Sonne verdüsterte,
das Bild des Herrn am Kreuz weinte,
die Erde fing an zu beben:
sein Tod sah dem Tode Jesu ähnlich."

1.1.7 Kurze Darstellung der Entwicklung der religiösen Bewegung von Juazeiro seit dem Tode Padre Ciceros.

Der Tod Padre Ciceros hat keineswegs eine Unterbrechung des Zulaufes der Pilger nach Juazeiro verursacht, und hat auch nicht dazu geführt, daß die Verehrung des Priesters schwand. Er, der von den vielen der "größte Heilige des Nordostens" genannte wird, lebte weiter in der Glaubenswelt seiner Anhänger.

Der eindeutigste Beweis dafür ist die Tatsache, daß viele nicht einverstanden waren mit dem Sterbebericht: man glaubte einfach nicht, daß er wirklich tot sei. Als Padre Cicero an seinem Sterbetag aufgebahrt, und halb aufgerichtet am Fenster seines Hauses hingestellt wurde, glaubte die Menge der Anhänger, die draußen stand, zu sehen, daß er nicht tot war. Später erzählte man, daß Padre Cicero überhaupt nicht begraben, sondern nur verweist sei. Er ließe ja seine Pilger nicht verwaist zu-

rück, er würde bald wiederkommen. Im Volksmund wurde der Tod Padre Ciceros religiös gerechtfertigt: Die Sünden der Welt sollten fortgewaschen werden mit unschuldigem Blut; dafür starb Padre Cicero; aber an einem bestimmten Tag wird er in Juazeiro wieder auferstehen. ²⁸⁾

Das Trauma des Todes von Padre Cicero bewirkte schon bald nachher einen anderen Reflex in Juazeiro. Ein Patenkind Padre Ciceros, der 'beato' José Lourenço, gebürtig aus Alagoas und ein Mensch mit mystischen Zügen, war schon 1926 auf ein Landgut in den Bergen von Araripe mit dem Namen Caldeirão, geschickt worden. Um diese Figur sammelten sich verschiedene Familien, um dort mit ihm zu wohnen. Als Padre Cicero gestorben war, wurde es geläufig, daß viele Pilger bei ihrem Besuch in Juazeiro sich wegen seines Rufes der Heiligkeit nach Beato Lourenço begaben, um seinen Rat zu suchen. Allmählich bildete sich dort eine religiöse Kommune von ungefähr 400 Familien, die das Land bebauten und den Ertrag teilten. Es war eine völlige Gütergemeinschaft ohne Geld und ohne privates Eigentum. Der religiöse Führer war José.

Wegen der Ausstrahlung Caldeirão's in die weite Umgebung hinein, begann man dagegen zu agitieren. Caldeirão wurde angezeigt bei den zivilen Autoritäten als ein Ort des religiösen Fanatismus, der Sittenverwilderung und des Kommunismus. 1935 versuchte die Staatspolizei die Kommunität auf friedliche Weise aufzulösen, indem sie den Mitgliedern befahl, daß jeder heimkehren solle. Als dieser Versuch keinen Erfolg hatte, zerstörten sie alle Häuser und Äcker, vertrieben die Leute und verkauften zu Gunsten des Staates alle Güter und das Vieh.

Darauf zog sich José, gefolgt von vielen Getreuen, weiter in die Berge zurück. Dort entstand heimlich ein neues Dorf. Ein bestimmter Severino übernahm von José die Führung. Dieser Severino - so sagte man - arbeitete den Plan eines bewaffneten Angriffs auf die Stadt Crato aus. Das war die Rechtfertigung für eine militärische Aktion, die allem ein grausames Ende machte: sogar Flugzeuge wurden eingesetzt. José Lourenço hatte sich da schon mit 20 - 30 Familien fortbegeben. Er wurde in Pernambuco ansässig, wo er 1946 starb. ²⁹⁾

Eine andere Gruppe Padre-Cicero-Anhänger wurde in Casa Nova (Bahia) von dem 'beato' Quinzeiro gegründet. Dort bildete sich der 'Zirkel der Heiligen', eine Gruppe, die Quinzeiro als den neuen Padre Cicero betrachtete. Als diese Gruppe, die in heftiger Spannung mit der Umwelt lebte, gewalttätig auftrat, führte die Polizei 1938 eine militärische Blitzaktion durch. Diese endete in einem Blutbad, bei dem 400 Heilige getötet wurden. ³⁰⁾

1936 wurde in Panelas (Pernambuco) ein Junge namens João Cicero gleichfalls als eine Reinkarnation Padre Ciceros betrachtet. Auch diese, ziemlich umfangreiche Gruppe von Padre-Cicero-Anhängern wurde 1937 mit Waffengewalt auseinandergeschlagen. ³¹⁾

1938 entstand der gleiche Glaube in Quebrângulo (Alagoas): hier war der 'beato' Chico der Führer. Er gründete sogar ein kleines Dorf, Serra Grande. 1954 wurde dieser gute Mensch von politischen Gegnern ermordet. ³²⁾

Inzwischen geht die Hauptströmung der Volksbewegung um Padre Cicero auf eine weniger gequälte Weise weiter. Die Wallfahrten nach Juazeiro nehmen nicht ab, im Gegenteil. Der Todestag Padre Ciceros, und besonders die ersten Novembertage, wurden nun zu Hochfesten der Verehrung Padre Ciceros. 1958 erzählte man überall, daß Jesus in Juazeiro erscheinen würde, begleitet von Padre Cicero. Um diese Rückkehr Padre Ciceros mitzerleben, strömten in jenem Jahr außerordentlich viele Pilger nach Juazeiro. ³³⁾

Die am längsten anhaltende Inkarnation fand Padre Cicero aber in Frei Damião; einem zur Zeit noch immer herumziehenden Volksmissionar: dieser 80jährige Kapuzinerpater wird allgemein als die neue Erscheinung Padre Ciceros angesehen. ³⁴⁾

Infolge der Ansiedlung von Padre-Cicero-Verehrern wächst Juazeiro noch immer. Zur Zeit wird die Stadtbevölkerung auf rund 110.000 Einwohner geschätzt.

Im Jahre 1924 hat Padre Cicero sein Testament gemacht und darin bestimmt, daß alle seine Eigentümer den Salesianerpriestern zu Gute kommen sollten, unter der Bedingung, daß

diese ein Kolleg in Juazeiro stifteten. Darum eröffneten sie 1938 eine Internatsschule und begannen später mit dem Bau einer riesigen Kirche. 1948 stifteten die Kapuziner ein großes Kloster mit einer Wallfahrtskirche zu Ehren des Heiligen Franziskus. So wurde Juazeiro allmählich immer mehr in die normale kirchliche Betreuung aufgenommen. 1958 wurde diese kirchliche Versöhnung von Seiten der Kirche offiziell gefeiert. Seitdem ist Juazeiro kirchlich stark besetzt: neben dem Pfarrer in der alten Pfarrkirche gibt es einen eigenen Priester für die kleine Kirche auf dem Friedhof wo Padre Cicero begraben liegt, und außerdem gibt es die zwei Kommunitäten der Salesianer und der Kapuziner.

1969 wird, etwas außerhalb der Stadt, auf dem Berg 'Horto', eine riesengroße Statue Padre Ciceros enthüllt: ein 17 Meter großer Padre Cicero, im Alter von gut 60 Jahren, mit seinem Stock in der einen und seinem Hut in der anderen Hand. Nur das Erlöserdenkmal in Rio de Janeiro übertrifft dieses Bild an Größe.

1.2 HEUTIGE ERSCHEINUNGSFORM DER VOLKSVEREHRUNG VON PADRE CICERO

Als erste Beobachtungsstelle, wo wir mit der Verehrung Padre Ciceros Bekanntschaft machen können, so wie sie heute in Erscheinung tritt, gilt Juazeiro do Norte, die Stadt von Padre Cicero, nun schon die größte Stadt im Innenland des Bundesstaates Ceará. In Juazeiro kommen wir in Kontakt mit Padre-Cicero-Verehrern, wenn sie auf Pilgerfahrt sind (1.2.1).

Zweite Beobachtungsstelle ist Alagoas, insbesondere die Hauptstadt Maceió (400.000 Einwohner) und die Region nördlich von Maceió (250.000 Einwohner). Dort kommen wir in Kontakt mit seinen Verehrern in ihren Heimatorten (1.2.2).

1.2.1 Juazeiro als Wallfahrtsort der Anhänger von Padre Cicero ³⁵⁾

Juazeiro ist das heilige Mekka für unwahrscheinlich viele Katholiken im Nordosten Brasiliens. Im Jahre 1974 schätzte man die Zahl der Besucher auf 300.000; der größte Teil wurde in den ersten Novembertagen gezählt: 180.000 Pilger, 30.000 mehr als im Vorjahr.

Die wichtigsten Pilgerzeiten sind die Monate September, Oktober und November, besonders die Tage um den 15. September (Fest der Schmerzensmutter) und um Allerheiligen und Allerseelen. Aber auch zu Weihnachten und Neujahr, in der Karwoche und am Sterbetag Padre Ciceros (20. Juni) ist der Zulauf groß. Übrigens wird an jedem 20. des Monats sowie an allen Freitagen auf besondere Weise Padre Cicero verehrt mit Rosenkranzgebet und Meßfeier, jedoch ist dies mehr eine Angelegenheit der frommen Anhänger, die in Juazeiro und Umgebung wohnen.

In den ersten Novembertagen ist Juazeiro übertoll. Die Straßen und Plätze stehen voll mit Bussen, Autos und vor allem mit Lastwagen. Viele Menschen schlafen auf dem Boden oder in Hängematten, die zwischen den Lastwagen gespannt werden. In den engen Straßen der Stadt wimmelt es von Menschen. Alle Hotels, Bars, Restaurants und Pensionen sind besetzt. Der Umsatz in der Stadt nimmt gigantische Proportionen an. ³⁶⁾ Überall sieht man Bettler, Fotografen und Straßenverkäufer. Zwischendurch begegnet man einer Prozession Gläubiger, die ein Bild Padre Ciceros singend und manchmal von Musikanten begleitet, vorantragen.

1.2.1.1 Die Pilger

Es ist schwierig zwischen Pilgern und Leuten, die nur als Touristen da sind, zu unterscheiden. Die Ersten identifizieren sich oft durch ihre schwarze oder dunkelblaue Kleidung. Aber die Letzteren sind auch nicht nur Touristen. Man sieht Menschen in Ferienkleidung und mit Fotoapparaten zusammen mit anderen am Grab Padre Ciceros hinknien und Geld opfern.

Die meisten Pilger kommen offenbar aus der einfachen Schicht des Volkes, das auf dem Lande, in den vielen kleinen Städten im Innenland und in den Volksvierteln der Großstädte lebt. Man sieht es leicht an Kleidung und Benehmen, daß sie arm sind, nicht gewöhnt auszugehen und oft nicht lesen können. Auffällig in Juazeiro ist, daß das männliche Geschlecht unter den Pilgern stark vertreten ist.

Weil die Reiseverbindungen verbessert sind - seit einigen Jahren gibt es eine Asphaltstraße - sind die Besuche im Vergleich zu früher von kürzerer Dauer. Meistens dauern sie dennoch immer einige Tage.

Ein kleiner Teil der Besucher kommt mit eigenem Auto: man sieht Wagen aus Fortaleza, Recife, allen möglichen Orten des Nordostens und sogar aus São Paulo. Ein größerer Teil kommt mit Reise- oder Linienbussen: man hat einen großen Busbahnhof außerhalb der Stadt gebaut, der den Namen "Romeirão" (Vergrößerungswort von Pilger) bekam. Es gibt aber auch immer noch Leute, die wegen eines Gelübdes zu Fuß pilgern, bisweilen von sehr weit her.

Aber der größte Teil der Besucher kommt mit Lastwagen: gerade unter dieser Kategorie von Pilgern ist Alagoas stark vertreten. Weil diese Lastwagenpilger die größte Gruppe bilden und auf besondere Weise den Wallfahrtsort prägen, beschränken wir die Beschreibung des Wallfahrtsgeschehens hauptsächlich auf diese Menschen.

Meistens mietet eine Zwischenperson einen Lastwagen und rekrutiert in ihrem Dorf oder ihrer Stadt die Pilger. Nach Berechnungen des jetzigen Pfarrers von Juazeiro gibt es ungefähr 500 feste Zwischenpersonen, "freteiros" genannt. Sie sind ver-

antwortlich für die gesamte Organisation der Wallfahrten. 37)

Die Reise auf solchen überdeckten Lastwagen, die oft mehr als 100 Personen auf hölzernen Bänken ohne Lehne Platz bieten, dauert z.B. von Maceió 14 - 15 Stunden. Während der Reise betet man den Rosenkranz und singt bekannte Marienlieder oder Lieder über Padre Cicero. Eine Frau erzählte, daß man unterwegs nur Wasser und Mandiokamehl mitnehmen darf. Eine große Abbildung Padre Ciceros vorn am Lastwagen identifiziert das Ganze.

Die Zwischenperson ist auch verantwortlich für das Unterkommen ihrer Gruppe in Juazeiro: es gibt da einfache Pensionen, wo man schlafen oder seine eigenen Hängematten aufhängen kann und sich selbst das Essen bereitet. 38)

Die Ankunft eines Lastwagens in Juazeiro hat - wenn das Gewühl es zuläßt - ein eigenes Ritual: dreimal fährt der Lastwagen langsam um die Pfarrkirche herum, bevor man hält und die Menschen aussteigen. Dies geschieht bei dem Bild von Maria als Schmerzensmutter. Dort zündet man gerne zur ersten Begrüßung einige Knallraketen an. Erst dann geht die Gruppe zu den Unterkünften.

1.2.1.2 Programm der Pilger in Juazeiro

Während des Aufenthaltes in Juazeiro hat der Verehrer Padre Ciceros ein großes Programm zu erfüllen, das zum festen Wallfahrtsschema gehört.

Die Pfarrkirche, von Padre Cicero gebaut und der Schmerzensmutter geweiht, steht im Mittelpunkt der Wallfahrt: mehrmals besucht man sie, obwohl sie wenig Erinnerungen an Padre Cicero oder an Vorfälle aus seinem Leben bietet. Die stärksten Anziehungspunkte für die Frommen sind das Herz-Jesu-Bild, das Padre Cicero 1898 aus Rom mitgebracht hatte, und das schon erwähnte Marienbild vor der Kirche. Den ganzen Tag sieht man Leute viel und inbrünstig beten, mancher tut es laut. Einige bewegen sich auf Knien vom Eingang der Kirche bis zum Altar.

Beinahe ausnahmslos wirft jeder Gläubige Geld in den Opferstock an der Kommunionbank und zündet draußen beim Bild der

Schmerzensmutter eine oder mehrere oder sogar ganze Bündel von Kerzen an. So erfüllt der Pilger seine vorher gemachten Gelübde.

Wenn die Messen für die Pilger zelebriert werden, ist die Kirche übervoll. Zum Teil schauen die Leute befremdet zu und beobachten alles, was der Priester und seine Mitarbeiter tun. Zum anderen Teil machen sie - mehr oder weniger intensiv - mit: sie hören der Predigt zu, singen die ihnen bekannten Lieder mit und knien und bekreuzigen sich bei der Wandlung. Viele, die an einer vorhergehenden Bußfeier in der Sakristei teilnahmen, kommunizieren; zahlreicher sind jene, die es nicht tun.

Nach der Messe findet öfters eine Segnung statt: die Pilger werden aufgefordert, die Devotionalien und andere gekaufte Gegenstände in die Hand zu nehmen und hochzuhalten, dann geben die Priester betend einen feierlichen Segen mit Weihwasser.

Höhepunkt der Wallfahrt ist der Besuch der Kirche auf dem Friedhof. In dieser Kirche - Unserer Lieben Frau der Zuflucht gewidmet - liegt Padre Cicero begraben. Darum wohnen die Pilger gern dort der Messe bei. Vor dem Altar spendet man Geld, sehr viel Geld sogar, und auf den Grabstein Padre Ciceros legt man Tücher, Kleider, Fotos von Angehörigen und gekaufte Statuen Padre Ciceros, und betet inbrünstig. Wenn das Gebet zu Ende ist, nimmt man diese Gegenstände wieder auf und bewahrt sie, um - wie zu Padre Ciceros Lebzeiten - zu Hause eine Reliquie zu besitzen und sich so seiner himmlischen Vermittlung zu versichern.

Auf dem Platz vor der Kirche kauft der Pilger Kerzen und entzündet sie vor der lebensgroßen Statue Padre Ciceros; diese Statue ist für den Pilger, der sich auskennt, der echte Padre Cicero, so wie er ihn sich vorstellt. In der Nähe der Statue befindet sich ein "Saal der Wunder", wo erhörte Verehrer Padre Ciceros aus früheren Jahren Fotos, Gebetstexte, Bilder und vor allem Arme, Beine, Köpfe oder Brüste aus Wachs hinterlassen haben. Auf diesem Platz läßt man auch eine Kette von Knallfröschen zu Ehren des Paten anzünden.

Verpflichtend ist auch ein Besuch des Sterbehauses Padre Ciceros, nun in ein Museum umgeändert. Da gibt es allerdings

wenig zu sehen, ausgenommen das Stahlbett, in dem der Verehrte gestorben ist. Mit großer Andacht knien die Leute um das Bett herum, beten und hinterlassen etwas Geld. Ein wenig weiter in der gleichen Straße steht ein Asyl für alte Menschen, welches behauptet, das wahre Sterbebett Padre Ciceros zu besitzen. Darum knien auch hier viele Fromme nieder und beten.

Ein 3 km langer Kreuzweg führt zu dem Hügel hoch, auf dem 1969 das große Standbild Padre Ciceros aufgestellt wurde. Dieser Weg ist umsäumt von meist armseligen Häusern, in denen Menschen wohnen, die von den Almosen der Pilger leben. Auf diesem Weg wird viel Buße getan, nicht nur, weil die Straße heiß, steinig und staubig ist, sondern auch weil viele das Gelübde machten, barfuß, in Mönchsgewändern oder sogar kniend hier hochzugehen.

Oben steigt man bis zu den Füßen Padre Ciceros, läßt da ein Foto machen und genießt den wunderbaren Ausblick über Juazeiro. Hinter der Statue steht eine Kapelle aus Padre Ciceros Zeiten, in der viele Erinnerungen der Pilger bewahrt werden, Zeichen für die Dankbarkeit der Menschen, die ihr Gebet erhört sahen. Hier oben ist die bevorzugte Stelle, wo die Pilger selbst Leuchtraketen abschießen.

Zum Basisprogramm der Wallfahrt gehört auch ein Besuch des Heiligtums vom Hl. Franziskus und der Kirche der Salesianer an der anderen Seite der Stadt. Die Pilger gehen hier ein wenig verwaist herum, ohne auch nur eine Erinnerung an ihren geliebten Paten zu finden. Besonders das Franziskus-Heiligtum ist intentional errichtet worden, damit in den Köpfen und in dem Glauben der Bewohner des Nordostens die Stelle Padre Ciceros mit dem sympathischen Bild des Tierfreundes und 'Armutsäers' aus dem Mittelalter besetzt wird. Die Grotte von Lourdes, die im Innenhof des Konvents komplett mit ewigströmendem miraculösem Lourdeswasser nachgebaut wurde, und auch die Vögelchen des heiligen Franz, sind jedoch deutlich der Anziehungskraft der häßlichen Gipsstatue des unwiderstehlichen Padre Ciceros beim Friedhof unterlegen.

Ein letzter wesentlicher Punkt im Programm der Pilger ist ein sehr variierter Bummel durch die Stadt und auf den Markt, an

den vielen Geschäften, Buden und Büdchen entlang. Da kann man allerhand Sachen kaufen, aber besonders viele Padre-Cicero-Figuren in allen Größen von 2 cm bis zu lebensgroß. Es gibt Padre Cicero auf Autoschlüsselanhängern, allein oder mit Frei Damião, in Fernsehkästchen, auf T-Shirts gedruckt, auf- und absteigend in Kugelschreibern und in Glaskugeln mit Schnee. Auf diesem Bummel gibt man viel Geld aus. Es ist Sitte, daß ~~man~~ alles Gesparte für Almosen und Einkäufe in Juazeiro ausgibt, denn man glaubt, Gott und der Pate werden großzügig sein, wenn man von der Reise nach Juazeiro kein Geld zurückbehält.

1.2.1.3 Das doppelte Juazeiro

In diesem Juazeiro kann man auch jetzt noch die Zweigleisigkeit aus der Anfangszeit der Bewegung um Padre Cicero wiedererkennen.

Auf der einen Seite gibt es die offizielle kirchlich-katholische Welt. Man findet sie verkörpert in den Kirchengebäuden ohne Hinweis auf Padre Cicero und auch in den Priestern. Diese bieten die Sakramente an, hören Beichte, zelebrieren, teilen die Kommunion aus, predigen. Die Gläubigen gehen darauf ein: sie besuchen die Kirchen, nehmen teil an den liturgischen Feiern, bitten um die Sakramente.

Auf der anderen Seite ist die Wallfahrt Hochfest der nicht-offiziellen katholischen Volksfrömmigkeit. Es werden Gelübde erfüllt, Bußen getan, Rosenkränze gebetet, Bilder Padre Ciceros gekauft, Kerzen angezündet, man schießt Leuchtraketen ab und organisiert eigenständig Prozessionen.

Ab und zu kommen beide Gleise zusammen, z.B. wenn die Priester nach der Messe die Segnung der Gegenstände der frommen Leute vornehmen. Ab und zu stoßen die beiden Strömungen zusammen, z.B. wenn während des eucharistischen Hochgebetes in der Grabeskirche eine Gruppe Pilger ohne Verständnis der liturgischen Situation nach vorne drängt und ihre Frömmigkeit beim Grab praktizieren will.

Man kann sprechen über ein Nebeneinander von zwei Arten religiöser Ereignisse, jede mit eigenem Interessen- und Konvergenzpunkt, miteinander verbunden, aber zugleich jede ihre ei-

genen Züge behaltend. Juazeiro und alles was in ihm passiert, wird in zwei unterschiedlichen Welten gedeutet. Die markante Differenzierung dieser zwei Welten äußert sich in dem wahrnehmbaren Benehmen der teilnehmenden Personen. Man sieht eine offizielle Kirche, die in den Personen der Priester und Schwestern, um Stille, Attention, Teilnahme und Nachahmung bittet und eine bestimmte Passivität in bezug auf das zelebrierte Festritual fordert, das ja wenig Raum für den individuellen Pilger und seine Gruppe läßt.

Die Freiheit von Gehen und Stehen, die die Pilger sich selber nehmen und die Ungebundenheit der Volksfrömmigkeit kontrastieren stark damit. Im Museum, auf dem Hügel, beim Grab kann der Pilger etwas Greifbares tun: er sieht etwas, entdeckt eine Erinnerung an Padre Cicero, interpretiert sie für seine Mitpilger und weist sie darauf hin. In der Prozession, im Abschließen der Leuchtraketen und im Anzünden der Kerzen nimmt seine Teilnahme an dem heiligen Geschehen aktive Formen an. Hier kann er seine Kenntnis des Heiligen aktiv erleben. In den Pensionen, auf den Straßen und bei der Statue erzählen die Frommen selber Wundergeschichten, singen sie von Padre Cicero: so interpretieren sie ihr eigenes Leben.

Die offizielle Kirche fühlt sich demgegenüber erhaben und - obwohl bei den Priestern und Schwestern in Juazeiro deutliche Sympathie und Ehrfurcht für den Pilger und seine Frömmigkeit sichtbar werden - lehnt sie sich doch auf und will der Interaktion zwischen ihr und den Pilgern einen edukativen Charakter geben: sie will die religiöse Auffassung der Pilger beeinflussen und ändern. Es scheint jedoch, daß sie dabei nicht viel Erfolg hat. ³⁹⁾

1.2.1.4 Die Bedeutung Juazeiros für den Pilger

Der Rückweg der Pilger auf den Lastwagen ist unbesorgter und hat etwas Festliches. Unterwegs sprechen sie lebhaft untereinander über die gemachten Erfahrungen und Erlebnisse. Zu Hause angekommen hat sich der Juazeiro-Pilger in einen Apostel verwandelt, der mehr oder weniger entzückt für die Verehrung Padre Ciceros Propaganda macht.

Fetzen einiger in Juazeiro gehörten Predigten, die mehr im Einklang mit ihrer Gedankenwelt waren, bleiben in den Köpfen hängen: "Keiner möchte leiden. Man beklagt sich über alles. Aber man vergißt, daß Jesus das Leiden auf sich nahm und ertrug, weil er wußte, daß das Leid Teil der menschlichen Natur ist. Und erst durch das Leid erfahren wir die Barmherzigkeit Gottes. Je mehr Gott einen Menschen liebt, desto mehr läßt er ihn leiden. Der Mensch nimmt es nicht an, weil es menschlich gesprochen nicht annehmbar ist. Aber wer Glauben hat, nimmt es an". Oder aus der gleichen Predigt: "Es handelt sich um das Leid, das Kreuz, die Abtötung. Wir müssen demütig und geduldig sein, denn so war Jesus Christus. Er nahm alles Leid auf sich um unseretwillen. Wenn wir ein Leid, irgendeine Krankheit, einen Schmerz zu tragen haben, schauen wir dann auf zum Kreuze Christi und erinnern wir uns: mehr hat er für uns gelitten. Und akzeptieren wir unser Leid als eine besondere Gelegenheit, um unsere Seelen zu reinigen". ⁴⁰⁾

Was ist die Botschaft Juazeiros für den Pilger? Den rituellen und mythischen Sinn der Pilgerfahrten nach Juazeiro finden wir oft und deutlich in mehreren Formen ausgedrückt, wenn die Pilger über ihre Beweggründe gefragt werden. ⁴¹⁾

In groben Linien zeichnen sich für uns zwei Grundmotive ab. Das eine ist das der Dankbarkeit, das andere das der Bitte um Hilfe.

Die erste Motivierung kann man in folgender Weise aussagen: Der Pilger kommt nach Juazeiro mit dankbarem Herzen, meistens nicht weil er ein unwahrscheinliches Wunder erfahren hatte, sondern weil er einen innerlichen Frieden in sich spürte, hervorgerufen durch eine Genesung auf Distanz nach einer Bitte um Hilfe in Not, oder durch die günstige Wendung in einer aussichtslosen Situation. Der Fromme weiß, daß er diese Gnade nicht sich selber zu verdanken hat, und er möchte dies aussagen am heiligen Ort.

Die zweite Motivierung ist direkt aus der Notsituation geboren: Man ist in einer bedrängten Stellung, weiß nicht wohin und sucht Hilfe. Dann geht der Mensch auf die Reise zu dem Ort, wo er sich am ehesten akzeptiert und erhört glaubt. Dann

sucht er denjenigen, zu dem er am meisten Vertrauen hat, und in dessen Schutz er sich begibt.

Gewöhnlich erscheinen diese Beweggründe, in Juazeiro wie überall in Brasilien (und nicht nur in Brasilien), in der konkreten Form von Gelüben: bei der ersten Motivierung kommt man um das Versprochene und Verschuldete einzuhalten und zu vollbringen; bei der zweiten hat man die Hoffnung, durch alle Mühen und Opfer die man bringt, den Himmel zur Hilfe zu bewegen.⁴²⁾

Unter diesen Motivierungen liegt das Bild Juazeiros, wie es in Sprache und Benehmen der Pilger erlebt wird. Juazeiro ist der besondere Ort, wo der Himmel näher ist, wo offene Kommunikation mit dem Heiligen möglich ist und wo das nur bei Gott Mögliche tatsächlich geschehen kann.

Für Europäer wird es am ehesten verständlich, wenn man auf die Lourdesfrömmigkeit verweist. Dadurch wird deutlich, daß die Bewegung um Padre Cicero keinen schismatischen Charakter hat. Wie Lourdes ist Juazeiro eine breite Volksbewegung, die ihre Adepten unter bestimmten Schichten der katholischen Bevölkerung findet, die meistens nicht kirchlich praktizierend sind und dennoch von der religiösen Symbolik des Wallfahrtsortes angesprochen werden.⁴³⁾

Wie in Lourdes laufen die Pilger einen wahren Marathon religiöser Praktiken. In Juazeiro hören wir mit nahezu gleichen Worten die Ausdrücke, die Fragebogen in Lourdes registrierten: "Lourdes ist ein Stückchen des Paradieses", "du hast den Eindruck, nicht mehr auf Erden zu sein". Wie in Lourdes - und mehr noch - begegnen wir den an die Bibel erinnernden 'Anawim', die Kleinen und Armen Jahwes.

Die Parallelen zwischen beiden Pilgerorten sind Legion: das Pilgern selbst, in der Spur Abrahams, der sein Haus aufgibt und die Freiheit des siebten Tages wiederfindet; die Uneigennützigkeit des Pilgerns: man reist dahin, obwohl man sehr gut weiß, daß die Chance eines miraculösen Eingriffs Gottes minimal sei; der Glaube an die Wunder: man sucht konkrete Symbole, die der Geschichte der greifbaren Gnade Gottes

Kontinuität geben; man will die Stelle anweisen wo es einmal geschah, man will dabei sein, nicht an irgendeinem Tag, sondern an den Hochfesttagen, wenn die Erscheinung der Gnade feierlich begangen wird; man will den heiligen Ort erleben, wo der lebendige Gott konkret zu erfahren ist; man will den Berg hinaufsteigen, Buße tun und das religiöse Geschehen am eigenen Leib spüren; man will beten, man will teilnehmen am festliegenden Pilgerritual, man sucht die Vermittlerfigur, deren Bild man in Prozessionen herumtragen möchte.

Der am meisten relevante Unterschied zwischen Lourdes und Juazeiro ist m.E. die Tatsache, daß Lourdes von der Kirche anerkannt wurde und nun als legitim kirchliche Frömmigkeit angesehen wird, weil die marianische Verehrung, wie sie dort erlebt wird, offiziell dogmatisiert ist. In Juazeiro war das Gegenteil der Fall.

1.2.2 Die Verehrung von Padre Cicero in Alagoas

Für die Bekanntschaft der heutigen Verehrung Padre Ciceros nahmen wir als erste Beobachtungsstelle Juazeiro selbst. Wir erhielten das Bild der Verehrung wie es sonntäglich und festlich aussieht: denn Pilgern ist schließlich kein alltägliches Geschehen und bleibt immer etwas Außergewöhnliches. Da sehen wir auch die Pilger mehr als Gruppe: Juazeiro ermöglicht ein gemeinsames Erfahren der Volksfrömmigkeit.

Was uns jedoch eigentlich mehr interessiert und was den Realitätswert dieser Frömmigkeit richtiger prüfen lassen kann, ist die Antwort auf die Frage nach der Funktion der Verehrung im Leben des Alltags. Darum wählen wir eine zweite Beobachtungsstelle weit entfernt von Juazeiro, in den Volksvierteln von Maceió und in dem Küstenstreifen nördlich von dieser Hauptstadt mit seiner Monokultur von Zuckerrohr. ⁴⁴⁾

Man ist gewöhnt, in religionswissenschaftlichen und -soziologischen Studien das Beobachtungsmaterial in drei Kategorien einzuteilen. Diese Kategorien sind:

- Ideologie: Gedankengut, Lehre, Glaube, Glaubensübertragung, Mythen und Erzählungen, Sicht auf Welt und Leben;
- kollektives Ritual: Riten, Liturgie, religiöses Verhalten, Äußerungen und Ausdrücke;
- Organisation: Gemeinschaftsformen, Kirchenstrukturen, Amt Rollen, Verhältnis zur Außenwelt. ⁴⁵⁾

Wir versuchen - soweit es uns möglich ist, unsere Beobachtungen und die Wiedergabe des Materials in diese Dreiteilung einzugliedern. Weil diese Wiedergabe aber als eine einführende Beschreibung geplant ist, scheint es angebracht, erst den mehr sichtbaren Äußerungen (das, was wir unter kollektivem Ritual nannten) zu beschreiben. Dann folgt eine Einführung in das typisch eigene Gedankengut der Padre-Cicero-Gläubigen. Als letztes beschreiben wir global die Gemeinschaftsformen und das Verhältnis zur Umwelt. Damit ist die Einteilung des Paragraphen gegeben.

1.2.2.1 Ausdrucksformen der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas

Padre Cicero ist sehr nachdrücklich im öffentlichen Leben anwesend, in der Hauptstadt wie im Innenland.

Überall kann man seinem Namen und seinen Abbildungen begegnen: auf dem Taxi, das man ruft, steht stolz gemalt 'Taxiunternehmen Padre Cicero'; in der 'Padre-Cicero-Bar', wo man ein Bier trinkt, steht sein Bild auf der Theke; die Brötchen die man ißt, können gebacken sein in der 'Bäckerei Padre Cicero'; auch die Autowerkstatt, die Schuhmacherei, die Apotheke, der Eiswagen und sogar das Beerdigungsunternehmen, können in Alagoas dem Heiligen Juazeiros gewidmet sein. Die Bedeutung dieser publiquen Widmung des Geschäftes an Padre Cicero ist nicht immer zu suchen in der Frömmigkeit des Eigentümers. Zum Teil handelt es sich sicher um ein Anrufen von und ein Sich-Anvertrauen an Padre Cicero: man wagt es, im Vertrauen auf den Paten ein kleines Geschäft anzufangen. Zum Teil aber ist der Aspekt der Kundengewinnung, bzw. Kundenbindung (Appell an die vielen Padre-Cicero-Anhänger) wenigstens genauso wichtig in den Augen des Geschäftsführers.

In den Städten von Nord-Alagoas sieht man auf dem zentralen Platz neben dem publiquen Fernsehapparat einen Sockel mit einem Glaskasten, in dem eine oft lebensgroße Gipsfigur prangt: es ist unser Padre Cicero, verziert mit bunten Bändern, mit Plastikblumen und mit einem Kerzenständer davor.

In Maceió gibt es einen Platz, der nach Padre Cicero benannt ist: dort hat die Gemeinde eine aus Stein gehauene Padre-Cicero-Statue aufgerichtet, die vor allem abends Zentrum der Volksandacht ist. Oft werden dort Novenen gehalten und Leuchtraketen abgeschossen und fast immer wird dort gebetet und gesungen.

In den Zeitungsbuden auf der Straße verkauft man große Abbildungen von Padre Cicero und Frei Damião. Die Souvenirgeschäfte und Warenhäuser verkaufen Standbilder und Andenken an Padre Cicero. Durch die offenen Türen und Fenster der Häuser sieht man an den Wänden - oft in der Nähe des Fernsehapparates - eine oder mehrere seiner Abbildungen hängen. Der Garçon, der dich im Restaurant bedient, handhabt einen Flaschenöffner mit den Initialen PC. Die Frau, die beim Überqueren der Geschäftsstraße beinahe Schlachtopfer des belebten Verkehrs ist, ruft laut Padre Cicero zu Hilfe.

An bestimmten Tagen - 20. Juni; 15. September; 1. November -

ziehen abends Straßenprozessionen mit dem Bild Padre Ciceros und mit Kindern als Braut oder im Talar Padre Ciceros gekleidet, herum. Abhängig von der Haltung des örtlichen Pfarrers wird anschließend an die Prozession ein Seelenamt auf offenem Platz zelebriert.

Ein anderer Aspekt der Anwesenheit Padre Ciceros im öffentlichen Leben ist seine politische Bedeutung. Der Bürgermeister Maceió hat ihm den genannten Platz gewidmet und ihm seine Statue gegeben. Padre Cicero in einem Glaskasten ist im Innenland immer das Resultat eines Versprechens, das der Bürgermeisterkandidat während der Wahlkampagne Padre Cicero selbst und den Wählern machte. Oft pilgern Politiker vor den Wahlen nach Juazeiro, um dort den Segen Padre Ciceros zu holen und damit Propaganda zu machen. So sahen wir, wie einer sich dort fotografieren ließ mit der Figur Padre Ciceros im Hintergrund, und dieses Foto mit der Unterschrift: "Mache aus deiner Stimmabgabe einen Akt des Glaubens" verbreitete. Der Staatssekretär für Landbau in Alagoas verkündete 1976 in einer öffentlichen Ansprache, daß der Regen, der am Sterbetag Padre Ciceros begonnen hat, dessen Gunst zu danken sei. Einige Abgeordnete im Staatsparlament führen schon seit einigen Jahren eine Kampagne, damit die Hauptstadt Maceió als 'Stadt von Padre Cicero' dem verstorbenen Priester feierlich gewidmet werde.

Nach dieser ersten Beobachtung der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas wird es klar, daß sie in besonderer Weise auf die Arbeitssituation und das Berufsleben bezogen ist. Vor allem kleine Selbständige geben die Patenschaft ihres Geschäftes, ihres Lastwagens oder Besitzes gerne in die Hände Padre Ciceros. Dies erscheint uns eine gradlinige Fortsetzung der Rolle, die der lebende Padre Cicero in der Berufsorientierung seiner Anhänger auf sich nahm. Auch die Anwesenheit Padre Ciceros in der Politik ist eine Weiterführung der politischen Funktion, die er zu seinen Lebzeiten ausübte.

Diese hier registrierten Beobachtungen erklären die Tatsache, daß - kontrastierend mit der kirchlichen Religion - diese Volksfrömmigkeit in großem Maße eine Männerangelegenheit ist: Politik, Handel, Beruf, öffentliches Leben und Pilgern, sind Dinge, die traditionell in die Männerwelt gehören. ⁴⁶⁾

Die persönliche Widmung der Gläubigen an ihren Paten ist weniger leicht zu beobachten, aber dennoch sichtbar.

Unwahrscheinlich viele Alagoaner tragen den Namen Cicero oder Cicera: die Eltern möchten damit ihr Kind dem Paten aus Juazeiro anvertrauen. Oft ist auch der Name schon vor der Geburt durch ein Gelübde festgelegt: man verspricht, dem Kind den Namen Cicero zu geben, wenn bei der Geburt alles gut geht. ⁴⁷⁾

Die Wohnungen der einfachen Leute haben oft als einzigen Wanderschmuck die Abbildung Padre Ciceros. Viele tragen ein Andenken von ihm in Form eines Zigarettenanzünders, Schlüsselanhängers oder Gebetsformeln bei sich.

Man betet oft zu ihm, und man ruft ihn in Notsituationen und Gefahren an. Mütter in ihren Geburtswehen rufen oft erst Padre Cicero, dann Mutter Maria und schließlich den Herrgott, an. Viele machen Gelübde an ihn, um seine Gunst zu bekommen.

Man macht oft eine Pilgerfahrt nach Juazeiro. Ein täglicher Linienbus verbindet Maceió direkt mit Juazeiro, und in den Monaten September bis Februar fahren dauernd Lastwagen mit Pilgern aus der Zuckerrohrgegend dorthin.

Wir beobachteten diesen Vorgang besonders in Ibateguara, einer kleinen Gemeinde, von der zwischen November und Januar, wenn es weniger Arbeit auf dem Lande gibt, wöchentlich ein Lastwagen nach Juazeiro fährt. Der Fahrer, der selbst seine Kunden zusammensucht, fährt freitags fort und kehrt montags zurück. Er berechnete 1975 DM 25,- pro Person. Ganz deutlich sieht man, daß Pilgern hier schon vom Tourismus beeinflusst wird: Pilgern ist der Tourismus der Armen, wie die Figur der Zwischenperson ('freteiro) die angepaßte Form eines Reisebüros für die Landbevölkerung ist. Man geht aus Devotion, aber doch auch um etwas von der Welt zu sehen. Wie sehr die Leute doch noch zweideutig gegenüber dieser Form des Tourismus stehen, zeigen ihre Erzählungen: man sagt, daß die Reise nur günstig verläuft für den, der mit der richtigen Meinung dorthin fährt. Eine Geschichte berichtet über einen Fahrer, der ohne Glauben nach Juazeiro hinfahren wollte; als er meinte dort angekommen zu sein, entdeckte er, daß er wieder bei

seinem Ausgangspunkt war: auf irgendeine mysteriöse Weise war sein Lastwagen auf der Straße gedreht.

Unter den Pilgern aus Ibateguara ist es schwierig eine bestimmte Ordnung zu entdecken: es gibt Menschen, die jedes Jahr, und andere, die nur einmal im Leben hinpilgern; es gibt Menschen, die kaum am lokalen kirchlichen Leben teilnehmen, aber auch Mitglieder des Kirchenvorstandes und Vorsteher der Laiengruppen; es gibt nicht nur selbständige Bauern, sondern auch Tagelöhner mit ihren Familienangehörigen; nicht nur Menschen vom Land, sondern auch Bewohner des Dorfes. Die Einzigen in Ibateguara, die Padre Cicero heftig ablehnen, sind die Gläubigen der örtlichen Pfingstgemeinde, die diese Abgötterei mit ihren Lautsprechern von den Dächern herunter verurteilen.

Gedankengut der Anhänger Padre Ciceros

Die Beschreibung der Erscheinungs- und Ausdrucksformen der Verehrung Padre Ciceros in Alagoas möchten wir nun ergänzen mit einem Blick in die Vorstellungswelt dieser Gläubigen. Ohne Pretension der Vollständigkeit der Wiedergabe ihrer ideologischen Welt, beschränken wir uns auf zwei Beobachtungspunkte, die das Eigene dieser Volksfrömmigkeit u.E. genügend festlegen: die Art der Bindung der Verehrer an ihren Paten, und das Bild, das das Volk sich von ihm gemacht hat.

Die Bindung der Verehrer an Padre Cicero

In dieser Studie gebrauchen wir viele Termini um die Sympathisanten Padre Ciceros zu bezeichnen: wir sprechen von Verehrern, Anhängern, Pilgern, Frommen, Devoten und Gläubigen. Parallel dazu sprechen wir von Verehrung, Bewegung, Volksfrömmigkeit und Glaube. Alle diese Worte besitzen ihren eigenen Inhalt, den wir später auseinanderlegen werden. Im Moment genügt es, von unserer Beobachtung her zu spezifizieren, was mit diesen Termen angedeutet werden soll. Wenn wir die Bindung dieser Gläubigen an Padre Cicero Verehrung nennen, versuchen wir damit das portugiesische Wort 'devoção' = devotio zu übersetzen, welches die Anhänger selber meist gebrauchen: sie bezeichnen sich als Katholiken, Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, Getaufte, aber wenn sie sich ganz spe-

zifisch identifizieren wollen, sprechen sie über sich selbst als 'devoto' oder als sein Patenkind. Was wollen die Leute selbst damit aussagen?

Ausgangspunkt ist die Konstatierung, daß die Anhänger Padre Ciceros in einer traditionellen katholischen Gedankenwelt leben, d.h. in einer Umwelt, die vom Katholizismus in seiner traditionellen Form geprägt ist, einer Form, die noch nicht sehr viel von der modernen nachvatikanischen Erneuerung berührt ist. Es sind nicht irgendwelche Menschen, die Padre Cicero folgen: es sind Gläubige, die in einer katholisch geprägten Religiosität ihr Leben deuten. Darum ist es gerechtfertigt, die Anhänger Katholiken, aber nicht kirchliche Katholiken, sondern Volkskatholiken zu nennen; denn ihr Bezug zum offiziellen Katholizismus ist eigenartig. ⁴⁸⁾

Diese Volkskatholiken verehren eine von der Kirche nicht kanonisierte Figur als Heiligen. Daß er heilig genannt wird, bedeutet im volkskatholischen Milieu, daß er eine Vermittlungsrolle zwischen den Gläubigen und Gott zugewiesen bekommt. Er wird als menschlich greifbare Person für den Gläubigen eine Figur, mit der er ein persönliches Verhältnis eingehen kann: er betet zu Padre Cicero, ehrt ihn, widmet sich ihm und bittet um seine Gunst. Diese Verhältnis wird 'devoção' genannt: man hat eine 'devoção' zu einem Heiligen, man praktiziert diese 'devoção', man ist 'devoto'.

Unsere Beobachtung der Verehrung Padre Ciceros zeigt, daß ihr Verhältnis zu ihrem Paten - wie überhaupt meistens das Verhältnis von Gläubigen zu Heiligen in Brasilien ⁴⁹⁾ - zwei Modalitäten kennt: Devotion im Sinne von Zuwendung und im Sinne von Kontrakt.

Die Eigenart der 'devotio' zu Padre Cicero wird von den Anhängern mit typischen Worten bezeichnet: man nennt sich oft Patenkind und er bekommt den Namen Pate (mein Pate). Aus dieser Selbstbenennung zeigt sich eine besondere Gedankenwelt. Der Gläubige hat sich ihm selbst zugeweiht oder ist ihm von seinen Eltern zugeweiht worden. Dieses Zugeweihtsein ist ein Bund, ein bleibendes Band, das Verpflichtungen auferlegt. Der Gläubige ist 'devoto' von Padre Cicero, und damit gebunden, seinen

Paten zu ehren. Von Padre Cicero wird dann seinerseits erwartet, die Rolle des Paten auf sich zu nehmen: er beschützt sein Patenkind in diesem Leben, gibt ihm Rat und steht ihm mit Wohltaten bei, und am Ende wird er ihm den Eingang zum ewigen Leben erleichtern. Das Patenkind hat das Recht, sich auf seine Hilfe zu berufen. Es braucht sich dafür nur auf eine greifbare Weise mit ihm in Verbindung zu stellen: es betet zu ihm, verspricht ihm etwas in einem Gelübde, benennt sein Taxi nach ihm, oder macht eine Pilgerfahrt nach Juazeiro, um dort, an der Stelle wo er lebte und seine Macht gezeigt hat, das bestehende Band zu festigen und mit ihm in Kontakt zu treten. Diese Hilfe ist oft nur ein Rat: Pate heißt vor allem Ratgeber.

Nicht alle Pilger von Juazeiro und nicht alle Verehrer Padre Ciceros in Alagoas sind auf bleibende Weise Padre Cicero geweiht. Auch für die Volkskatholiken, die sich nicht Patenkin- der nennen, und die keine dauernde Bindung pflegen, ist Padre Cicero ein großer Heiliger. Auch für sie ist Padre Cicero mächtig und steht er, wie alle übrigen katholischen Heiligen, im Falle der Not zur Verfügung. Diese Gläubigen rufen ihn also inzidentell an, machen gelegentlich ein Gelübde, und nehmen auch nur gelegentlich an Wallfahrten nach Juazeiro oder Prozessionen in Alagoas teil. Haben sie ihr Gelübde eingelöst und die benötigte Gnade bekommen, dann entfernen sie sich wieder zeitweise oder bleibend aus der Padre-Cicero-Bewegung. Die Bindung dieser Verehrer ist also ein Kontrakt, welcher, einmal eingelöst, beendet ist. Es ist natürlich auch gut möglich, daß aus solch einer inzidentellen Verehrung ein bleibendes Band entsteht.

Diese Tatsache macht die Padre-Cicero-Frömmigkeit auf typische Weise grenzenlos. Sie ist ein deutliches Phänomen im Volkskatholizismus von Alagoas und Brasilien, aber hat dennoch keine festen Konturen. Um die religiöse Welt der Padre-Cicero-Verehrer und Anhänger auf eine mehr komplette Weise zu entdecken, werden wir später (im III. Teil) das Gedankengut des brasilianischen Volkskatholizismus als Ganzes kennenlernen müssen. Erst dann wird diese Beschreibung der Padre-Cicero-Bewegung genügend eingebettet sein, um ein reales Verständnis möglich zu machen.

Nun können wir noch einige Charakteristiken beobachten. Die Verehrer Padre Ciceros haben nicht die Erwartung, daß die bestehende soziale Ordnung, weil diese als verkehrt angesehen wird, transformiert würde. Sie erwarten keine göttlichen Interventionen, die die Gesellschaft umstürzen würden. Höchstens erwarten sie göttliches Eingreifen in strikt privatem Sinne: ein Wunder für sie - Gesundheit, Arbeit, Glück -. Sie sehen sich keineswegs als Vorläufer oder Vorwegnehmer einer sozialen Änderung. Sie wollen Erfolg haben innerhalb der bestehenden Ordnung, weil sie nur diese Ordnung kennen und sich keine andere denken können.

Das Bild von Padre Cicero unter dem Volk

Um Gedankengut und Lebenswelt der Padre-Cicero-Frommen gut ins Blickfeld zu bekommen, meinen wir nichts besseres tun zu können, als das Bild aufzuzeichnen, das die Anhänger selbst sich von Padre Cicero formen. Um die Züge dieses Bildes zu entdecken, tun wir zwei Dinge: wir hören direkt die Frommen und registrieren und analysieren ihre Erzählungen und Aussprachen über ihn, und wir lesen was in der Cordellliteratur über ihn geschrieben wird. Beginnen wir mit dem ersten.

Padre-Cicero-Verehrer erzählen zwei Arten von Geschichten. Die erste Kategorie berichtet über Worte und Taten des historischen Padre Cicero: es sind die mehr oder weniger auf historische Tatsachen zurückgehenden Geschichten, die seit jeher von Mund zu Mund gehen und auch jetzt noch, bisweilen in neuer Version, wiederholt werden. ⁵⁰⁾

Geradezu sprichwörtlich sind unter dem Volk seine Güte, seine Freigebigkeit, Gastfreundschaft und Allwissenheit. Man erzählt, daß er mit der einen Hand weitergab, was er mit der anderen empfing. Sein Interesse für die Armen wird himmelhoch gepriesen: nie - sagt man - hat er einen Armen verachtet, nie hat er einen mit leeren Händen nach Hause geschickt, nie hat jemand ihn aufgesucht ohne daß er ihm zuhörte. In den unmöglichsten Situationen - besonders berufliche Exempel werden aufgeführt - konnte man ihn um Rat und Hilfe fragen: auf alles wußte 'mein Pate' Rat, immer erhörte er die Bitten, oder gab Anweisungen um das Problem zu lösen. Sogar der größte

Übeltäter konnte nach Juazeiro kommen um mit einem gereinigten Herzen heimzukehren. Er wußte beinahe alles: er hat zukünftige Ereignisse vorhergesagt, er wußte was Leute getan hatten oder vorhatten zu tun. ⁵¹⁾

In den Erzählungen des Volkes wird Padre Cicero ausdrücklich als Priester gesehen, aber dann als Priester, der anders war als die übrigen Priester: er bat nie um Geld und darum gab jeder es ihm mit Freuden. Man erzählt auch, daß er keine Messe zelebrieren und nicht taufen durfte: man ist überzeugt, daß die kirchliche Verurteilung Padre Ciceros ein Mißverständnis oder auch wohl Böswilligkeit oder Neid war, weil er anders war, kein Geld wollte, für die Armen da war und nicht schaute, ob man schon gekleidet war und immer in die Kirche ging.

Man erzählt auch gerne, daß er eine sehr wichtige und einflußreiche Person war: jeder Politiker - sogar der Präsident der Republik, so sagt man - suchte ihn auf, um von ihm Rat zu bekommen. ⁵²⁾

Regelrechte Wunder hörte ich nie über ihn erzählen, wohl all jene halben, beinahe alltäglichen Wunder. Wenn man z.B. erzählt, daß Padre Cicero einen Kranken heilte, geschieht dies stereotypisch nie in seiner Nähe oder in Juazeiro, sondern immer erst, wenn der Kranke nach Weisung seines Paten wieder heimgekehrt war. Zu Hause bemerkte er, daß er von seiner Qual befreit war. So läuft die Geschichte auch, wenn einem von ihm geholfen wird, ein verlorenes oder gestohlenes Objekt wiederzubekommen: es sind alles gewöhnliche Geschichten. In den Erzählungen des Volkes tut und sagt Padre Cicero nur einfache Dinge, wie ein gutherziger und sehr weiser Vater; aber wie er es tut oder sagt, ist so unwahrscheinlich gut getan und gesagt; und darum wirkt es. ⁵³⁾

Im Volksmund ist Padre Cicero oft stark gegen die sogenannte moderne Sittenverwilderung: Eltern berufen sich auf ihn gegen die heutige minimale Bekleidung, gegen den Unisex, gegen das Strandleben. Relativ oft hört man auch sagen, daß Padre Cicero nichts von Protestanten und Pfingstgläubigen wissen wollte: er hatte gesagt, daß mit dem Aufkommen der Pfingstgläubigen der Beginn des Weltendes angekündet ist. Gleichfalls hört

man die Leute erzählen, wie er vorhergesagt hat, daß es nun Hunger, Trockenheit, Katastrophen und Armut geben wird.

Und schließlich ist man noch immer nicht ganz überzeugt, daß er wirklich tot sei: er scheint doch in der Gestalt von Frei Damião zu leben; andere erwarten, daß er einmal wiederkommt, um das Weltende anzukündigen. Dennoch wird diese Überzeugung nicht so allgemein und sicher ausgesprochen, wie man es erwarten könnte. Mehr wahrheitsgetreu scheint es zu sagen, daß der Padre-Cicero-Verehrer die Möglichkeit nicht ausschließt, daß Padre Cicero vielleicht nicht so wie andere gestorben sei und sehr wohl in kurzer Zeit erscheinen könnte.

Eine zweite Kategorie von Geschichten, die man erzählen hört, handelt über Sachen, die der Erzähler selbst oder Menschen, die er kennt, erlebt haben. Dies sind richtige Glaubenszeugnisse im folgenden Stil:

"Als mein Kind todkrank war und die Ärzte es schon aufgegeben hatten, machte ich ein Gelübde an Padre Cicero, daß, wenn es dennoch besser würde, ich in der Kirche von Juazeiro vor dem Altar ein Foto des Kindes im Talar und mit Stock und Hut machen lassen würde. Das Kind ist besser geworden. Nun bewahre ich noch immer jenes Foto." Oder:

"Ich wollte ein kleines Geschäft, eine Bude für alles, aufmachen. Aber ich hatte nicht genügend Geld. Da bin ich nach Juazeiro gereist, um meinen Paten um Rat zu fragen. Nachher ist es mir so gut gegangen. Und nun besitze ich - ihm sei Dank - ein gutgehendes Geschäft."

Diese Art von Zeugnissen hört man in allen Variationen: der Polizist erzählt, wie er, Dank sei Padre Cicero, einer gefährlichen Situation entkam, der Fahrer, wie er gerade noch Zeit hatte ihn anzurufen, der Student, wie er so sein Examen bestand und der Bauer, wie durch sein Gelübde die Ernte gerettet wurde.

Andererseits erzählt man gerne, wie Leute, die Padre Cicero verachten, gestraft werden. Jeder kennt die Geschichte des Protestanten, der - weil er Padre Cicero verspottete - in einen Frosch verwandelt wurde, und der Frau, die - böse auf ihn,

weil er ihre Bitte nicht erhörte - sein Bild auf dem Markt in Juazeiro kaputtwarf, darum auf der Stelle die Gestalt eines Schweines bekam. ⁵⁴⁾

Dies Genre von Erzählungen ist der Padre-Cicero-Verehrung nicht eigen, denn auf ungefähr gleiche Weise wird auch über andere populäre Figuren gesprochen, wie Sankt Anton, Franziskus, den schwarzen heiligen Benedikt, Unsere Liebe Frau von Aparecida, Bom Jesus von Lapa und rezenter sogar von Frei Damião. ⁵⁵⁾

Beide Kategorien von Erzählungen besitzen einen ausgesprochen propagandistischen Wert. Die Funktion der Padre-Cicero-Erzählungen ist zu vergleichen mit der Funktion der Bekehrungsbekenntnisse der Gläubigen in den Gebetssessionen der Pfingstgemeinden.

Bei diesen Pfingstgläubigen bestehen die Bekenntnisse aus drei Momenten: eine frühere Sündensituation, ein Übergang von Einsicht und Bekehrung, und eine heutige Situation von Rettung und Seligpreisung. Man erzählt, wie man aus einer persönlichen sündigen Lage von Verdammung heraus sich auf irgendeine übernatürliche Weise angesprochen fühlte und emotionell dem wahren Glauben begegnete; dies führte zur Bekehrung zum neuen Leben und zu der heute erlebten glücklichmachenden Situation von Gnade und Heil. In diesen Zeugnissen dreht sich alles um die 'exhortatio': man will sich in der Gemeinde gegenseitig anspornen, um im Stand der Gnade zu verharren; man will emotionelle Effekte bei den Zuhörern erreichen zur Bestätigung des gemeinsamen Glaubens.

Der Vergleich ist wichtig, damit wir die Padre-Cicero-Erzählungen verstehen: er macht deutlich, daß es sich um eine Form 'religiösen Sprechens' handelt, das ja nicht auf logische und rationelle Vorstellungen der Glaubenswahrheiten basiert, sondern daß es sich um ein persönliches und authentisches Ansprechenlassen handelt, sodaß man selber in die Lage versetzt ist, emotionell das Gehörte nachzuvollziehen. In dieser Sprechweise geht es um die Mobilisierung und Bestätigung der Symbolwelt des gemeinsamen Glaubens.

In den Erzählungen der Padre-Cicero-Verehrer findet man das folgende Schema: (a) man ist in einer Notlage; (b) da bekommt man auf einmal die Erleuchtung: der Gedanke an die Macht und Güte Padre Ciceros; (c) man ruft ihn an und macht ihm ein Versprechen; (d) dann wird man erhört: die Notlage löst sich und man ist gerettet.

Auch hier haben diese persönlichen Bekenntnisse die Funktion, die gleiche Disposition in Hinsicht auf Padre Cicero hervorzurufen und die Glaubensüberzeugungen zu bestätigen. Wir sahen es immer wieder passieren: wenn jemand eine Padre-Cicero-Geschichte erzählt, gibt es gleich einen oder mehrere Zuhörer, die ihre eigene Geschichte loswerden wollen. Beinahe nie hört man nur eine Geschichte, immer werden mehrere erzählt. Wenn man mit drei oder vier Padre-Cicero-Verehrern zusammen ist, bekommt man suggeriert, daß die Welt, wie sie in der ersten Geschichte vorgestellt wurde, eigentlich doch nicht so unwahrscheinlich sei. Man erfährt, daß man in solch einer Gruppe selbst in diese Vorstellungswelt wie tranponiert wird.

Die Hauptzüge des Padre-Cicero-Bildes, welches das Volk lebendig hält, werden aus diesen Aufzählungen deutlich. Padre Cicero ist einer, der persönlich bei allem, was seinen Anhängern geschah und geschieht, betroffen ist, der Einsicht in den Lauf des Geschehens hat, und der von Gott her das Vermögen empfangen hat, günstig auf diese Ereignisse einzuwirken.

Er ist der Ratgeber und die Vertrauensperson der Armen. Er ist der heilige Priester, der Gottesgesandte, einer der sich in der großen, komplizierten Welt der politischen und ökonomischen Mächte auskennt, und darum ein vertrauenswürdiger Schirmherr. Wie der Kosenamen 'mein Pate' aussagt, ist das Bild Padre Ciceros auf das persönliche Problemlernen der Verehrer, die sich ihm anvertrauen, bezogen.

Padre Cicero ist für das Volk auch, aber weniger intensiv, Unheilsprediger in bezug auf die Zukunft. Sein Bild wirkt gegenüber den Entwicklungen in der modernen brasilianischen Gesellschaft konservativ-anpassungsbegünstigend. ⁵⁶⁾

1.2.2.2.3 Padre Cicero in der Cordelliteratur⁵⁷⁾

Die Lesung der Flugschriften der Cordelliteratur verstärkt nicht in allen Punkten die Züge des Bildes, das wir oben aufzeichneten. Es scheint, daß hier eine Fixierung auf einige Aspekte der Padre-Cicero-Figur stattfindet. Die Cordelliteratur ist im allgemeinen heftig und ~~kampferisch~~.

Die Güte und persönliche Integrität Padre Ciceros werden kräftig verteidigt. Seine Angreifer werden scharf verurteilt. Die Verachtung und Verfolgung seitens der Kirchenführung werden immer unter Protest erwähnt.

Aber vor allem ein Punkt scheint den Volksdichtern außerordentlich wichtig zu sein: die Verurteilung der modernen Zeit durch Padre Cicero und das Vorhersagen der Katastrophen, die noch in diesem Jahrzehnt die Erde treffen werden, bevor die Welt definitiv zu Ende geht.

Bevorzugt wird Padre Cicero dargestellt, einer frommen Person - am liebsten einem Mädchen - erscheinend, das ihn im Traume sieht und beauftragt wird, alles aufzuschreiben, was er sagen wird. Der Volksdichter stellt sich dann vor als derjenige, der diesen Auftrag für das Mädchen ausführt. Und dann beginnt eine lange Predigt in Gedichtform:

Zuerst und immer wieder werden strophenlang die moderne Mode, die neuen Gewohnheiten, und oft im allgemeinen das Stadtleben, als verdorben verurteilt. Dies endet mit einem Aufruf zu einem frommen und sittlichen Leben in diesen schlimmen Zeiten.

Das zweite Thema betrifft meistens das Aufkommen des (Pfingst-) Protestantismus: ausgebreitet werden die Unglücke, die dem Protestanten geschehen, weil er nicht an Padre Cicero (oder Frei Damião) glaubt und über ihn spottet, vorgeführt. Der Ungläubige verwandelt sich in einen Aasgeier oder in einen Esel. Nach der Meinung der Dichter ist es darum doch besser, sich zu bekehren und sich der Übermacht Padre Ciceros zu beugen: seine Wundermacht ist zu deutlich als das sie verneint werden könnte.

Als letztes und wichtigstes Thema verkünden die Volksdichter

das apokalyptische Herannahen der Endzeit. Meistens lassen sie Padre Cicero pro Jahr die Katastrophen vorhersagen, die geschehen werden: 1976 Trockenheit, 1977 Arbeitslosigkeit, 1978 Krankheiten und Epidemien, 1979 allgemeine Armut und Hunger, und dann beginnt das Ende. 57a)

1.2.2.3 Träger, Gemeinschaft und Organisationsformen der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas

Es gibt keine sachlichen Angaben und Unterlagen in bezug auf die Verbreitung der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas. Sicher ist, daß Padre Cicero in Maceió und Nord-Alagoas in hohem Maße bekannt und geliebt ist.

Auf die Frage, in welchen Bevölkerungsschichten die Verehrung größere Penetration hat, möchten wir sehr vorsichtig antworten. Aufgrund der Teilnahme an den Pilgerfahrten - noch immer das zentrale Element der Bewegung -, und der allgemeinen Daten, die wir sammelten, kann man behaupten, daß in Maceió die Anziehungskraft Padre Ciceros besonders, aber nicht ausschließlich, von den Bewohner der ärmeren Volksviertel erfahren wird, und unter diesen vor allem von jenen Familien, die in mehr oder weniger rezenter Vergangenheit aus den Städtchen und Plantagen des Innenlandes migriert sind.

In Nord-Alagoas sind es die kleinen Bauern, die Pächter, die kleinen Händler und selbständigen Handwerker, die am ersten mit Padre Cicero sympathisieren. Ihnen folgen die Landarbeiter und Tagelöhner in den Zuckerrohrplantagen, und in geringerem Maße die Fischerfamilien an der Küste.

Ein sicherer Befund ist, daß die Städte und Städtchen in der Zuckergegend, wie Porto Calvo, Matriz de Camaragibe, São Luis de Quitunde, Capela, Viçosa, Flexeiras, und Maceió selbst, wahre Hochburgen dieser Volksfrömmigkeit sind.

Abschließend kann man sagen, daß nicht nur arme und entrechtete Menschen sich Padre Cicero anvertrauen: es gibt auch Reiche und Gebildete, die Padre Cicero verehren, aber nicht in signifikanten Zahlen. Es gibt also eine deutliche Tendenz zur Identifizierung der Padre-Cicero-Verehrer mit der sozia-

len Unterschicht in Alagoas: die Verehrung Padre Ciceros ist eine Volksfrömmigkeit der Armen in einem relativ armen Bundesstaat innerhalb Brasiliens.

Die Verehrer Padre Ciceros identifizieren sich nicht als eine Gemeinschaft oder eine besondere Gruppe. Das Pflegen einer gemeinsamen Devotion läßt gewöhnlich keine Gemeinschaft Gleichgesinnter entstehen. Der gemeinsame Glaube scheint nicht genügend markiert, um das Bewußtsein einer gemeinsamen Situation hervorzurufen. Es gibt keine doktrinäre oder kultische Entwicklung in der Bewegung, die einer Gruppenkohäsion Halt geben könnte.

Wenn sie nicht gerade auf Wallfahrt sind, oder eine der besonderen religiösen Exerzitien praktizieren, kann man die Padre-Cicero-Anhänger kaum als solche wiedererkennen. Die Bekehrung zu dieser Verehrung bedeutet keine doktrinäre oder ethische Stellungnahme und verursacht kein Zerreißen von bestehenden Banden. Der Verehrer von Padre Cicero ist nicht gezwungen irgendwelchen vorgeschriebenen Regeln zu folgen. Unter den übrigen Katholiken unterscheidet er sich nicht durch eine besonder Sendung. Die Verehrer bilden keine eigene Genesungs- oder Gebetsgemeinde, praktizieren keine Autosegregation und sehen sich nicht, wie die Pfingstgläubigen, als Auserkorene und Heilige.

Referenzgruppe, festgelegte Denkschemas, Verhaltenskode und Organisationsformen empfängt der Padre-Cicero-Anhänger aus der ihn umgebenden sozialen Welt, in der er verankert bleibt. Die Anhänger zerstreuen sich unter der Bevölkerung einer Stadt, eines Dorfes oder einer Plantage und können daher schwierig als Gruppe, sondern nur als Kategorie von Personen beobachtet werden.

Nur zwei Ausnahmen formeller Organisierung entdeckten wir: eine in Maceió und eine in São Luis. Im Volksviertel 'Vergel' in Maceió hat sich eine mehr oder weniger strukturierte Gruppe gebildet, die dort ein 'Pilgerhaus' errichtete, d.h. einen Begegnungsraum für Padre-Cicero-Novenen und Gebetsübungen. Die Initiatoren - einige fromme Männer und Frauen - haben noch immer die Führung der Gruppe: sie organisieren

die Novenen, sammeln Geld ein, kaufen mit dem Kollektengeld Lausprecher, Sitzbänke und eine Statue und regeln die Wallfahrten. In São Luis, einem Städtchen 70 km außerhalb Maceiós, hat sich eine ähnliche Gruppe organisiert, die ebenfalls ein Pilgerhaus einrichtete und derartige Aktivitäten entfaltet. Jeder, der daran interessiert ist, kann Mitglied dieser Gruppen werden. Dies Interesse zeigt sich in der Teilnahme an den Aktivitäten des Zentrums und in der gegebenen finanziellen Unterstützung.

Im übrigen sieht man, daß inzidentell bestimmte Personen die Initiative ergreifen, wenn es darum geht, Wallfahrten, Prozessionen oder Novenen zu organisieren. Diese Personen können jedoch auf die Dauer feste Bezugspersonen der Frömmigkeitsbewegung werden. Diese mehr zentralen Figuren der Verehrung Padre Ciceros verdanken offensichtlich ihre Rolle sich selbst: sie sind mehr begeistert und besser disponiert. In dieser Führungsrolle werden sie gerne von den weniger aktiven akzeptiert.

Wo diese Figuren sich zu festen Zwischenpersonen entwickeln ('freteiros'), haben wir es mit einer wahren Institution zu tun: diese Vermittler besetzen eine zentrale Stellung in der Verbreitung und Nährung der Padre-Cicero-Verehrung. Ist im Prinzip jeder Juazeiro-Pilger Propagandist der Verehrung, so müssen wir dennoch diese 'freteiros' als die professionellen Padre-Cicero-Werber bezeichnen. Tatsächlich kann es für diese eine Art Beruf werden: diese Funktion wird dann für sie eine wichtige Nebenbeschäftigung, neben ihrer Aufgabe als Hausfrau, Lehrer, Lastwagenfahrer oder Händler. ⁵⁸⁾

Aus unserer Beobachtung der zwei Modalitäten der Verehrung Padre Ciceros kann man logisch innerhalb der Kategorien der Verehrer zwei etwas fließende Kreise entdecken: ein Kreis der festen Padre-Cicero-Anhänger, die sich als seine Fatenkinder ansehen und sich ihm ständig verpflichtet fühlen; und ein mehr lockerer Kreis von inzidentell zu Padre-Cicero-Verehrern werdenden Volkskatholiken, die man am besten als Padre-Cicero-Sympathisanten bezeichnet.

1.2.2.4 Das Verhältnis der Padre-Cicero-Bewegung zur Umwelt in Alagoas

Aus dem Vorhergesagten zeigt sich, daß die Abgrenzung der Padre-Cicero-Sympathisanten gegenüber ihrer Umwelt nicht scharf ist. Die Volksfrömmigkeit enthält wenig Elemente der Verwerfung der bestehenden sozialen Ordnung. Man stellt sich als Anhänger Padre Ciceros meistens tolerant gegen den Mondänismus auf - Ausnahme sind die Cordel-Volksdichter. Man opponiert nicht - wie die Pfingstgemeinde - in schismatischer Weise gegenüber der als entartet und korrupt angesehenen Gesellschaft, und man betont wenig den eigenen Wert der Armen und Unwissenden. Man konstruiert keine symbolische Eigenwelt, in der die Letzten die Ersten sind, und in der man sich selber mit einem umgekehrten Wertmaßstab hoch einschätzt. Man kontestiert die offizielle kirchliche katholische Religion nicht.

Außerhalb des religiösen Sektors des Lebens hat die Padre-Cicero-Frömmigkeit keine eigene Identität, und innerhalb nur ab und zu. Die Anhänger Padre Ciceros gehen gleich viel oder wenig wie die übrigen (Volks)katholiken in die Pfarrkirche und zu den Xangô-Kulten. Sie trinken Alkohol oder nicht, sie rauchen oder rauchen nicht, sie nehmen, im Einklang mit den persönlichen Interessen, mehr oder weniger am öffentlichen politischen, sozialen oder kirchlichen Leben teil.

Die Politiker sind wahrscheinlich diejenigen Außenstehenden, die öffentlich am meisten an die Padre-Cicero-Anhänger als besondere Kategorie von Personen appellieren. Während sie ihren politischen Standort mit dem kollektiven Interesse der Padre-Cicero-Frommen zu identifizieren suchen - sie stellen Finanzen für kollektive Padre-Cicero-Symbole zur Verfügung: Geld für ein Heim, für eine Statue usw. -, manipulieren sie die Padre-Cicero-Verehrung für ihre eigenen Interessen.

Die Pfingstgläubigen sind die einzigen Außenstehenden, die die Padre-Cicero-Verehrung scharf angreifen. Dagegen machen die afro-brasilianischen Kulte, wie Xangô und Umbanda, überhaupt keinen Vorbehalt in bezug auf Padre Cicero: gerne nehmen sie ihn unter ihren Heiligen auf. Es gibt in Maceió sogar einige Umbandazentren, die seinen Namen führen. ⁵⁹⁾

Die apostolische katholische Kirche Brasiliens - eine vor

30 Jahren abgeschiedene, in Maceió sehr aktive kleine Glaubensgemeinschaft - hat vor einigen Jahren Padre Cicero offiziell heilig erklärt. Der Bischof und die Priester dieser nationalen Kirche unterstützen fanatisch das Bemühen der Abgeordneten im Parlament, Maceió zur Stadt Padre Ciceros zu machen. Ihnen wird aber, sichtbar effizienter, durch ihre Kollegen der römisch-katholischen Kirche entgegen gearbeitet. Seitens dieser nationalen Kirche werden viele Versuche gemacht, um die Padre-Cicero-Gläubigen in ihren Schafstall zu locken. Dabei hat sie zumindest in Maceió einigen Erfolg: die Heiligerklärung hat dieser Kirche den Ruf gegeben, auf die Stimme des Volkes zu hören.⁶⁰⁾ Die Haltung der römisch-katholischen Kirche in Alagoas ist nicht überall gleich geartet. Es gibt Priester, die sehr tolerant der Volksverehrung gegenüberstehen, und bis zu einem bestimmten Grad ihr entgegenkommen. Öfter aber wird die Padre-Cicero-Devotion ignoriert, und ab und zu sogar im Namen des Evangeliums bekämpft. In keiner einzigen Kirche fanden wir auch nur einen Hinweis auf Juazeiro und Padre Cicero: nicht nur keine Abbildung von Padre Cicero ist zu entdecken, sondern auch kein Priester spricht oder predigt über ihn. Die totale Abwesenheit Padre Ciceros in den Kirchen von Alagoas kontrastiert sehr auffällig mit seiner vorher beschriebenen Anwesenheit im öffentlichen Leben.

Die Padre-Cicero-Verehrer bekennen sich dennoch ausdrücklich zur römisch-katholischen Kirche, obwohl sie sehr gut um die kirchlichen Schwierigkeiten ihres Verehrten wissen. Die eigenen Probleme und Schwierigkeiten, die sie mit Klerus und offizieller Kirche haben, sehen sie als Fortsetzung des Leidens und der Verachtung ihres Paten.

1.2.2.5 Frei Damião und Padre Cicero

Vor und nach Padre Cicero hat es immer heilige Figuren gegeben, die die Gläubigen in Nordostbrasilien in Bewegung brachten. Früher war es Mestre Ibiapina, Frei Apolonio de Todi, Antonio Conselheiro u.a. Heute finden wir in Natal die Verehrung eines bestimmten Padre João Maria; in Crato wird der 1960 verstorbene Bischof als Heiliger verehrt und in Terezina ein Taxifahrer, der Märtyrer Gregorio.⁶¹⁾

Die wichtigste Figur der Aktualität ist jedoch zweifellos Frei Damião. Dieser Volksheilige ist besonders interessant, weil er noch lebt und immer tut, was er schon vor 50 Jahren tat: her-umziehen als Volksmissionar, Beichte hören und predigen.

Die Padre-Cicero-Anhänger beweisen, daß sie einen offenen Geist für die Anziehungskraft Frei Damiãos besitzen. Die gleichen Menschen, die Padre Cicero verehren, sympathisieren mit der Figur und der Botschaft dieses alten Kapuziners. Man sieht darum auch viele Abbildungen, die Padre Cicero und Frei Damião zusammen zeigen. Viele meinen, daß Padre Cicero und Frei Damião wohl ungefähr identisch sind.

Frei Damião ist ein alter Kapuzinerpriester 1898 in Italien geboren, 1931 nach Brasilien gekommen. Er hat ein unscheinbares Aussehen: klein, krumm und alt. Er lebt asketisch, ißt und schläft wenig, und tut nichts lieber als Beichte hören.

Der Inhalt seiner Predigten ist nicht besonders gut: wahrscheinlich predigen so wie er alle Volksmissionare, die vor 1930 in Italien, und seitdem nicht mehr, Theologie studierten. Er spricht gegen die Sittenlosigkeit, gegen den Protestantismus und den Spiritismus, gegen die nicht-kirchlich Verheirateten und für die Mütter mit vielen Kindern. Er droht mit der Hölle und bittet um Gebete für die armen Seelen im Fegefeuer. Er versucht die Menschen zum Sakramentenempfang zu bewegen.

Trotzdem - oder gerade darum? - kamen Tausende von Gläubigen auf dem Platz in Maceió zusammen, wo er im August 1975 kaum verständlich predigte. Um bei ihm beichten zu können und ihn um seinen Rat zu fragen, schläft man nachts vor der Kirchentür. Er ist der Beichtvater derjenigen, die nichts zu beichten haben. Er ist der Heilige des Volkes, das zusammenläuft, um seinen Segen zu empfangen und sein Klosterkleid zu berühren. Er ist der Gottgesandte, dem die Menschen ihre Probleme und täglichen Sorgen anvertrauen. Ihn fragen sie, ob sie ihr Haus verkaufen sollen oder nicht, nach São Paulo reisen oder daheim bleiben.

Anders als Padre Cicero hat Frei Damião eigentlich nie Schwie-

rigkeiten mit der Kirche gehabt. Erst nach dem II. vatikanischen Konzil ist gegen ihn und sein Auftreten in der Kirche Widerstand gewachsen. Weil er das Konzil in der Praxis verneint, und weil er die Ambiguität der Volksfrömmigkeit und vor allem ihren Gebrauch durch die Machthaber so deutlich demonstriert, ist es ihm in einigen Diözesen verboten, zu predigen.

BEsonders das Verbot des Bischofs von Crato, das auch für Juazeiro gilt, hat von allen Seiten Verteidigungsreaktionen unter dem Volk hervorgerufen. Das Volk und die Volksdichter sehen in diesem Verbot die Wiederholung der Verfolgung von Padre Cicero.

Nicht nur das Volk verteidigt seinen Frei Damião, sondern auch die Politiker und militärischen Machthaber stellen sich auf seine Seite und protestieren gegen die sogenannte fortschrittliche Kirche. In Alagoas lassen sich viele Politiker gerne mit Frei Damião fotografieren. Dreimal hat Frei Damião eine Ehreenauszeichnung bekommen: einmal vom Governador von Pernambuco, der der Presse erklärte, daß Frei Damião eine Bremse gegen die Revolte der leidenden Bevölkerung bedeutet; einmal vom Governador von Alagoas während des Wahlkampfes; und einmal von den Militären als "der Pazifikator des Innenlandes nach 1964". In Paraiba wurde 3 Tage vor den Wahlen von 1976 eine 6 m große Statue Frei Damiãos enthüllt: der amtierende Bürgermeister hatte dafür 70.000 DM gespendet. So wird Frei Damião zu Gunsten des Status quo manipuliert. Der gute und der heilige Mann ist wahrscheinlich zu alt, als das er selber die Bedeutung und Konsequenzen seiner Haltung und seiner Handlungen sieht. ⁶²⁾

1.3 INTERPRETATIONSMODELLE DER VOLKSFRÖMMIGKEIT UM PADRE CICERO

Die vorhandene Literatur über Padre Cicero und seine Bewegung ist umfangreich. In dieser Literatur finden wir verschiedene Modelle der Interpretation. Indem wir die Ausgangspunkte und Deutungsweisen der Autoren verkürzt wiedergeben, vermitteln wir u.E. ein ergänzend relevantes Material für die Bekanntschaft mit dieser Volksfrömmigkeit.

Eine Stellungnahme gegenüber den verschiedenen Sichtweisen, und eine Darstellung des eigenen Verstehens der religiösen Welt der Padre-Cicero-Verehrer, schließt diesen informativen ersten Teil des Studiums ab.

1.3.1 Die ersten Interpretationen

Die ältesten Publikationen über die Bewegung von Juazeiro führen Ursprung und Entwicklung unmittelbar zurück auf eine bestimmte Disposition der Bevölkerung des Innenlandes und auf die außergewöhnliche Person Padre Ciceros. Diese Disposition des Volkes wird von den Schriftstellern meistens negativ wahrgenommen und definiert: man spricht ohne Vorbehalt über die Landbevölkerung mit den Worten von Unwissenheit, Leichtgläubigkeit, Neigung zu Mystizismus und religiösem Fanatismus, Wundersucht und Hang nach Unterwerfung an den von Gott gesandten Führer. Padre Cicero wird dann gesehen als die Figur, die allmählich auf immer perfektere Weise die Erwartungen und den Hunger des Volkes beantwortet. Abhängig vom Standpunkt, den jeder Autor in der heftigen Diskussion um Juazeiro vertritt, wird dann eine mehr oder weniger sympathische Charakterdarstellung der Hauptperson gegeben. ⁶³⁾

Eine erste Erläuterung die pretendiert, die Bewegung von Juazeiro wissenschaftlich zu erklären, wird von Rudolfo Teofilo, Eduardo da Cunha u.a. vertreten. Man geht von der rassistischen Stellung Go'bineas aus, daß die menschlichen Rassen nicht gleichwertig sind: der Innenlandbewohner (sertanejo oder caboclo) wird gesehen als ein (menschlich inferiores) Halbblut, mit allerhand schlechten Eigenschaften wie intellektueller Minderwertigkeit, Faulheit, Unvermögen zur Selbstkontrolle. Nach da Cunha häufen sich die schwachen Seiten der Rassen in dem Mestizen^{so}, daß dieser leicht aus seinem psychischen

Gleichgewicht fällt und darum zum religiösen Fanatismus neigt. Nina Rodrigues poniert ein angeborenes und unüberwindliches Unfähigsein des nicht-europäischen Menschen für des Abstraktionen des Christentums: so erklärt er die Neigung zum Fetischismus und die Not an eine Anpassung des Katholizismus. Die soziale Unterentwicklung des Nordostens wird als Folge dieser menschlichen Minderwertigkeit der Bewohner gedeutet. Diese Stagnierung des Landes verursacht dann wieder allerhand Fanatismen: religiöser Fanatismus in Canudos und Juazeiro, sozialer Fanatismus in dem Banditentum von Lampiao und den 'cangaceiros'. ⁶⁴⁾

Am Ende des 19. Jahrhunderts kam mit dem Erwachen des regionalen Bewußtseins im Nordosten eine Reaktion gegen diese Interpretationsweise in den Studien der lokalen Folklore. Man beschreibt hier den 'sertanejo' als den meist authentischen Vertreter der brasilianischen Kultur. In ihm erkennt man die edle Indianerrasse wieder, von der man mit Sehnsucht träumt. Seine Sprache und sein Werterleben werden als das Eigenste der Nordostkultur angesehen. Seine Eigenschaften werden verherrlicht: seine Kapazität Leid zu ertragen, sein müheloses Schaffen, seine Lieben zu Land, Familie und Religion. Man begann den 'Nordestino' auf eine für ihn günstige Weise mit den europäischen Immigranten im Süden zu vergleichen. Als Folge dieser Schicht beschuldigte man die föderale Regierung in Rio, den Nordosten zu vernachlässigen: sie benachteiligt den 'nordestino', indem sie den Immigranten eine Vorzugsbehandlung gibt. Dieser Prozeß der regionalen Bewußtwerdung läuft weiter bis in die heutige Aktualität. In den sechziger Jahren fand sie vorerst deutlichsten Ausdruck in der Bewegung der Bauernligen von Julião. Vermittelt durch die Studien von Celso Furtado steht dieser Gedankengang um Ursprung der SUDENE. Für einige Sektoren dieses Nordosten-Regionalismus wurde Padre Cicero Symbol der Sache des Nordostens. ⁶⁵⁾

Eine Weiterentwicklung der ersten Interpretationsmodelle finden wir in verschiedenen älteren kulturell-anthropologischen Studien von vor 1950. Diese verteidigen einen kulturellen Dualismus von zwei Brasilien, die gleichzeitig nebeneinander bestehen: das moderne industrialisierte Brasilien und das

traditionelle rurale Brasilien. Man sieht zwei verschiedene Kulturen; die eine lokalisiert man in den Großstädten an der Küste und im industrialisierten Süden, die zweite lokalisiert man im Innenland und im rückständigen Nordosten. Diese Autoren beschreiben, wie der ganze rurale Lebensstil sich von der Invasion des modernen Brasiliens bedrängt fühlt und sich dagegen mit einer verteidigend reaktionären Haltung wehrt. Die periodischen messianischen Bewegungen im Innenland, wie Pedra Bonita, Canudos, Contestado und Juazeiro, werden daher interpretiert als Reaktionen gegen die Anomie, die als Konsequenz des Zusammenstoßes der Kulturen entsteht. Um diese negativen Reaktionen zu annullieren muß dem rückständigen Volk des Innenlandes der Fortschritt gebracht werden mittels Ausbreitung des Schulsystems und durch den Bau von Straßen, die die Isolation aufheben. In diesem Interpretationsmodell werden die Innenlandmessias und ihre religiösen Bewegungen im voraus als reaktionäre Urfeinde jeder Modernisierung und jeden Fortschritts gesehen. ⁶⁶⁾

1.3.2 Das Interpretationsmodell von Pereira de Queiroz

Diese Autorin geht ebenfalls von der Existenz einer kulturellen Dichotomie in Brasilien aus. Sie sieht eine traditionelle ländliche Kultur (*cultura rústica*), die sich in der Kolonialzeit (16. - 18. Jahrhundert) als Resultat der Anpassung der portugiesischen Kolonisatoren an die neue Welt bildete, und eine moderne Stadtkultur (*cultura urbanizada*), die mit dem Kaiserhof in Rio (19. Jahrhundert) ihren Einzug in Brasilien hielt und nun (20. Jahrhundert) durch die wachsenden Städte die traditionelle Kultur immer weiter zurückdrängt.

Zwischen beiden Kulturen sind zwei Beziehungsweisen möglich: eine von Intervention, in der die Stadtkultur als störendes Element auf die Ordnung der Landkultur einwirkt, und eine von Parallelismus, in der beide sich ohne direkte Penetration nebeneinander behaupten. Die letzte Beziehungsweise ist nur unter bestimmten Bedingungen möglich: in einem ausgedehnten Land mit dünn angesiedelter Bevölkerung und mit fehlerhafter Kommunikation. In diesem Fall folgen die ländlichen lokalen Gemeinden einem eigenen Entwicklungsweg und entkommen so einer Position von Inferiorität in bezug zur Stadtkultur. Diese

nimmt in der globalen Gesellschaft eine dominante Position ein, kann aber tatsächlich nur die allgemeine politische, ökonomische und soziale Orientierung bestimmen, während dies auf der lokalen Ebene die Landkultur tut.

In der ländlichen Kultur Brasiliens bewahrt sich ein kulturelles Erbe von ausgesprochen religiöser Art, die allerhand messianische Elemente des portugiesischen Katholizismus mit seinen mittelalterlichen Wurzeln in sich aufgenommen und integriert hat. Wir nennen mit Namen den Sebastianismus (König Sebastiao, eine legendäre Figur aus dem 12. Jahrhundert, die mit einer göttlichen Sendung wiederkehren wird), die Erwartung eines irdischen Messias, die Erwartung eines entzauberten Reiches oder einer himmlischen Stadt. Diese Kultur bildet eine Lebenswelt, in der soziale und ökonomische Krisen in religiösen Formen gedeutet und erlebt werden.

Wenn in dieser ländlichen Kultur ein Zustand von Anomie entsteht, gibt es einen ausgezeichneten Nährboden für das Entstehen einer messianischen Bewegung. Gerade weil sie eine Reaktion auf Anomie darstellt, wird diese Bewegung notwendig restaurierend-konservativ sein.

Wenn diese Anomie durch Intervention seitens der Stadtkultur verursacht wird, richtet sich die messianische Bewegung gegen die Stadtkultur und wird jede erneuernde Änderung ablehnen: dies geschah in Canudos. Wo aber diese Anomie durch interne Desintegration oder Desorganisation der Landkultur in einer Situation von Parallelismus mit der Stadtkultur verursacht wird, oder wo beide Kulturen eine beschränkte Interpenetration kennen und die Koexistenz nur ein hinzukommender Faktor der Anomie ist, da richtet sich die messianische Bewegung gegen die Hauptfaktoren der Anomie: in diesem Fall kann die Bewegung sogar eine Modernisierungsrolle spielen.

Pereira de Queiroz lokalisiert Juazeiro in eine Landkultur, die nur in beschränkter Weise die Beeinflussung der sich aufdrängenden Stadtkultur erfährt. Nach ihrer Ansicht wird der Zustand von Anomie im Innenland des Nordostens vor allem durch interne Faktoren verursacht. Sie sieht die Anomie besonders in den Familiengruppen entstehen. Diese sind in einem

ziemlich homogenen Zusammenleben die wichtigste soziale Distinktion: sozialpsychologisch identifizieren sich die Individuen in den Familienpyramiden. Diese waren nun sehr instabil geworden und, weil sie nur auf der Basis einer freien Allianz bestanden, gerieten sie in einen Zustand des Verfalls.

In diesem Kontext steht Padre Cicero als religiöser Führer auf. Von ihm glaubte man, daß er übernatürliche Attribute besaß. Er sagte Katastrophen vorher, vor denen nur Menschen gerettet werden konnten, die sich bekehrten. Darum gründete man eine heilige Stadt: Juazeiro ist der heilige Ort, wo die Anomie durch die Reorganisation der sozialen Bande abgewandt wurde.

In diesem Schema versteht Pereira de Quiroz die konservative Art der Bewegung um Padre Cicero. Der Messias hat nicht die Sendung zu verkünden, daß die soziale Position der Armen sich ändern solle, sondern zu predigen über den Weg zurück zu den guten Sitten. Darum konnte die Padre-Cicero-Bewegung sich so leicht in die bestehende soziale und politische Struktur einfügen: Landherren und Politiker, die Padre Cicero unterstützten, konnten ihre Position bewahren und sogar verbessern. Die Bewegung bedeutete keine Opposition, und darum konnte sie in die Parteipolitik des Status quo verwickelt werden: sie wurde darin eine Kraft, die teilweise den Gang dieser Politik mitbestimmte. Der Ausgang dieser Politik bestimmte Erfolg oder Verfolgung der Bewegung: im Fall von Canudos wurde es Verfolgung und Ausrottung, in Juazeiro wurde es Erfolg und Weiterbestehen.

Die typisch-eigenen, messianischen Züge von Juazeiro werden in diesem Modell klar hervorgehoben:

- a) Juazeiro ist ein Ort, wo Wunder möglich sind, wo man nicht krank wird und wo man glücklich mit dem Heiligen zusammenwohnt.
- b) Die Verhaltensregeln werden nach einem Idealbild - aus den Traditionen heraus geformt - sehr streng angegeben: das religiöse Leben wird in traditionell akzeptierten Formen intensiviert; es gibt eine straffe Kontrolle über die Wiederherstellung der Familienbande; man verwirft illegale Heiraten sowie Prostitution; man bekämpft energisch morden und stehlen. So kann man von einem verstärkten 'kollektiven Gewissen' sprechen.

- c) Die religiöse Gemeinschaft wirkt als eine große Familie des Paten, der seine Patenkinder in seiner Hut hat. Padre Cicero ist zugleich religiöser und profaner Führer der Gemeinschaft: die zwei Seiten - die religiöse und die profane - sind unzertrennlich miteinander verschmolzen.
- d) Die interne Struktur der Gemeinschaft **ist doppelt**. Einerseits besetzt Padre Cicero die höchste Position; es bildet sich zwischen ihm und seinen Anhängern eine vermittelnde Gruppe, die mit der Kontrolle der Nachlebung der Normen beauftragt ist. Andererseits repetiert sich innerhalb dieser Gemeinschaft die soziale Hierarchisierung, die in der Umwelt gültig ist.
- e) Die Bewegung in Juazeiro ist reaktionär-reformistisch, d.h. sie weist nicht alle Modernisierung ab. Im Gegenteil, Padre Cicero introduziert viele Erneuerungen (Unterricht, Stadtplan, Eisenbahn usw.). Weil sie aber restaurativen Ursprungs ist, hat sie keinen revolutionären Schwung.
- f) Nach seinem Tod wird Padre Cicero Objekt weiterlebender messianischer Erwartungen: er wird in Majestät wiedererwartet. ⁶⁷⁾

1.3.3 Die Interpretation von Della Cava

Gegen diese Zweikulturen-Theorie bringt der Historiker Della Cava in seiner politischen Studie der Bewegung um Padre Cicero eine andere Beobachtungsweise ins Feld. Dieser Autor meint, daß das Geschehen in Juazeiro in einem globalen Zusammenhang mit den nationalen und internationalen Strukturen der politischen und sozialökonomischen Ordnung des 19. Jahrhunderts gesehen werden muß. Die Verbindung mit dieser nationalen und mundialen Ordnung läuft durch die lokale Oberschicht: für Della Cava sind die Priester Vertreter der supranationalen römisch-katholischen Kirche, die lokalen Politiker Schachspielbauern in dem nationalen politischen Leben, die Landherren Strohmänner der Geschäftsführung der internationalen ökonomischen Welt, und die Intellektuellen Teilnehmer der kontemporanen kulturellen Strömungen. Darum kann man Padre Cicero und Juazeiro nur verstehen, wenn man Kenntnis hat von den Prozessen auf nationaler und mundialer Ebene: man muß um den Reformprozeß der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert wissen, um die Vorgänge im nationalen politischen System von Im-

perium und Republik, und um die Abhängigkeit der örtlichen ökonomischen Änderungen vom Exportagrarsektor gegenüber der Weltökonomie.

Nach Della Cava zeigt Juazeiro, daß der Konflikt zwischen einem rückständigen Innenland und der modernen Stadtkultur der Küste seinen Ursprung nicht in Unfähigkeit oder Unwillen des Innenlandes, die geistigen oder materiellen Erworbenheiten der Küste zu akzeptieren, hat, sondern umgekehrt eine Folge des Strebens des Innenlandes ist, um einen größeren Anteil am Fortschritt zu bekommen. In diesem Streben wird das Innenland frustriert, weil sich die dominante Kultur auf Kosten des Innenlandes entfaltet und darum dessen Rückständigkeit gebraucht.

Nach dieser Analyse hat die Frömmigkeitsbewegung ihre typische Form in einem andauernden Prozeß von Konflikten, Verhandlungen und gezwungenen Anspannungen bekommen, sowohl gegenüber einer feindlichen Kirche, als auch gegenüber einer feindseligen Gesellschaft.

Della Cava legt in seiner Interpretation den Nachdruck auf die politische Konditionierung des Entstehens und der Formgebung der Frömmigkeitsbewegung, indem er bewußt die Analyse der messianischen und millenarischen Inhalte außer Sicht läßt. Die politische Dimension des täglichen Lebens der Bevölkerung des Innenlandes war außerordentlich erdrückend: Machtmißbrauch der örtlichen Machthaber und Landherren, Banditentum, Fehlen der Rechtsorgane, soziale Stagnierung, keine Möglichkeit zur Lebensverbesserung und sogar keine Möglichkeit zur Erhaltung des geführten Lebensniveaus. All dies muß als Mit-Erklärungsgrund der Zuflucht zu Padre Cicero gesehen werden. Es muß jedoch ins Auge gefaßt werden, wie z.B. auf einer anderen Ebene das lokale Machtsystem durch die höheren politischen Strata und durch die Stadtelite manipuliert wird im Kampf gegen das Streben der Regio Cariri für politische Autonomie; und wie Padre Cicero selbst durch die föderale Regierung gebraucht wurde als Mittel, die Staatsregierung in Ceará zu stürzen.

Della Cava macht uns deutlich, wie die Entwicklung der Frömmigkeit in Juazeiro, als eine orthodox-katholische Bewegung

begonnen, zu einer dissident-katholischen Revival-Bewegung mit Ansätzen zu Opposition gegen den bestehenden Status quo wurde, und später zu einer politischen Bewegung von nationaler Bedeutung unter der Leitung des neuen religiösen und politischen Führers, die konservativ die politisch-soziale Situation verstärkte.

Daß die Entwicklung in dieser Richtung vonstatten ging, kann nicht damit erklärt werden, weil das Volk oder die Anhänger Padre Ciceros dies so wollten, sondern nur weil Padre Cicero und die Protagonisten dieses Geschehens keine isolierte Größe waren und in einem umfassenden Szenarium aktierten.

Der Lauf des Geschehens in Juazeiro wurde bestimmt innerhalb des nationalen und mundialen Kontextes. Der Romanisierungsprozeß in der katholischen Kirche ist entscheidender Faktor in der Entwicklung der entstandenen Volksfrömmigkeit zu einer dissidenten Gruppe. Der Aufstieg Juazeiros zur politischen Macht geschah als Element im Konflikt zwischen Staats- und Nationalpolitik. Die Weltökonomie bestimmte gleichfalls den Lauf der Dinge: nicht nur die periodische Trockenheit des Innenlandes war ein mitbestimmender Faktor, auch die Baumwoll- und Kautschukexporte, der erste Weltkrieg und der spätere ökonomische Rückfall.⁶⁸⁾

1.3.4 Die Interpretation von Rui Facó

Facó sieht Juazeiro als eine der vielen ruralen Volksbewegungen, die sich aus Protest gegen das Landmonopol und die semi-feudalen Produktionsverhältnisse Brasiliens erheben. Sie sind der Protest der Armen und Entrechteten, und des Innenlandes als solches, gegen die Ausbeutungssituation seitens der dominanten Elite.

Nach Facó muß dieser Protest sich notwendig in religiöser Form äußern. Der religiöse Fanatismus hat die Funktion einer Ideologie die notwendig ist, um die Gruppensolidarität gegen die erdrückende Ordnung möglich zu machen und zu verstärken. Gerade die Armut und die Ohnmachtssituation sind Faktoren, die die Menschen des Innenlandes dazu führen, in der Religion das Instrument zur Lösung ihrer Probleme zu suchen und zu

finden. Denn das religiöse Instrumentarium braucht kein hohes Maß an Kenntnis, keine großen materiellen Mittel, keine Machtverhältnisse, die manipuliert werden können.

Die Funktion der religiösen Bewegung, wie die in Juazeiro, ist für das Volk jene eines Instrumentes, um die bestehenden sozialen Unrechtsituationen zu ändern. Aber dies gestattet die globale Gesellschaft nicht. Tatsächlich sieht man, wie alle Versuche der Landbevölkerung, sich zu erheben, mit Feuer und Schwert durch die Machthaber niedergeschlagen worden sind, schon in der Kolonialzeit (z.B. Palmares), während der Kaiserzeit (z.B. Pedra Bonita), und nun in der Republik (Canudos, Calderão, die Cangaceiros).

In Juazeiro lief es anders, weil die dominante Klasse sich überzeugt hatte, daß es möglich war, durch Padre Cicero selber die Freiheitsaspirationen des Volkes umzubiegen und für das eigene Interesse zu gebrauchen. Darum ließ man Juazeiro in Ruhe: man konnte es seiner Sorge überlassen. Er - die Anklage Facós gegen Padre Cicero ist vernichtend - erfüllt die Rolle des Versöhnlers auf perfekte Weise: mit seinem spirituellen Verhalten lenkte er die Andacht des Volkes von den sozialen Problemen ab, mit seiner sozialen Aktivität lieferte er seine Anhänger wehrlos den Politikern und Landherren aus, mit seinem Einfluß auf die Verehrer wurde er der größte Landherr und 'coronel'. ⁶⁹⁾

1.3.5 Eine Interpretation der Gestalt Frei Damião

Das einzige und bekannte Modell, das sich auf die Gegenwart bezieht, hat das Phänomen Frei Damião als spezifisches Objekt. Wegen der Kongenialität von Frei Damião und Padre Cicero schien es uns besonders relevant. Wir finden es in den Publikationen von Moura vertreten.

Dieser Autor arbeitet mit dem Begriffspaar: dominante Religion und traditionelle Religion. Diese Begriffe könnte man parallel zu den Begriffen dominante Kultur und unterworfen (Volks?) Kultur verstehen. Er identifiziert dominante Religion in Brasilien nicht als die Religion der Mehrheit oder die stärkste Religion, sondern als die Religion der institutiona-

lisierten kirchlichen Instanzen.

In der Gegenwart wird die dominante Religion von den Kirchen in einer nachkonziliaren Form Propagiert, deren wichtigster Zug die positive Akzeptierung der modernen Werterlebnis und der westlichen Konsumgesellschaft ist. Diese dominante Religion, importiert aus Europa, ist geeignet für die moderne brasilianische Elite und Mittelklasse: da wirkt sie als Stimulation für ihre Ideen und ist an ihre Lebensweise angepaßt. Sie ist aber disfunktionell für die große Mehrheit der Bevölkerung. Diese lebt ja in ganz anderen Lebensumständen und hat keinen Zutritt zu dem modernen Lebenspatron.

Die Masse des Volkes hat in der so radikal auseinander gezogenen Klassengesellschaft des heutigen Brasiliens vielleicht nur noch als wichtigste Verteilungswaffe und als Ausdruck eigener Selbstbestätigung ihre Religion. Diese nennt Moura traditionelle Religion; sie ist die religiöse Lebensweise, die für die Nichtelite funktionell ist. Sie ist die Religion, die ihre vertrauten Umrisse behält und Erbe und Besitz all derjenigen ist, die nicht in der Lage sind mit den schnellen sozialen Änderungen Schritt zu halten.

Den latenten Konflikt zwischen dominanter Religion und traditioneller Religion sieht Moura kristallisiert um die Person Frei Damiãos. Frei Damião ist für das Volk, das sich in seiner Selbstbestätigung und in seinem religiösen Leben bedroht fühlt, ein Symbol des Widerstandes. Gerade weil er auftritt und predigt in gradliniger Kontinuität mit der Vergangenheit, wird er eine Hochburg für die Massen gegen die Vernichtung des kulturellen Erbgutes des Volkes. Dies Erbe besteht aus der überlieferten Weltanschauung mit einer eigenen Interpretation von Leben und Natur, von Leid, Sex und Sünde, und mit seinen gewohnten Riten von Rosenkranzgebet, Heiligenverehrung und Prozessionen.

Die Gedankenwelt Frei Damiãos ist der des Volkes ähnlich. Fakten wie Trockenheit und Naturkatastrophen legt er aus wie es auch der kleine Mann tut: als Gottes Strafe. Er verketzert die Symbole der dominanten Kultur und Religion: das Abschaffen von Bildern und Prozessionen in der Kirche, die Mi-

nikleidung, die Pille, das mondäne Stadtleben. Das private Leben des Priesters ist der maximale symbolische Ausdruck der dominierten Religion: seine kleine gebeugte Gestalt, sein hohes Alter und sein Mönchshabit, sein Bußleben, leidend und Gott zugekehrt. Daher kann man die große Popularität Frei Damiãos verstehen: er verkörpert die Bestätigung des traditionellen Erbes des Volkes und den Protest gegen die sich aufdrängende, unzulängliche bürgerliche Konsumgesellschaft.

Dies nimmt die Ambiguität, die in Frei Damião sichtbar wird, nicht weg. Deutlich steht er zu gleicher Zeit in der dominanten Religion und Kultur: durch seine Herkunft, seine Ausbildung, seinen religiösen Orden, und durch die Bindung seines Auftretens als Volksmissionar an die kirchlichen Instanzen. Es hat allen Anschein, daß Frei Damião in all seinen genannten Zügen, und besonders in dieser Ambiguität, eine konsequente Weiterführung Padre Ciceros bedeutet. Dies heißt: nicht nur in der Wahrnehmung des Volkes, sondern auch objektiv gesehen, ist Frei Damião eine wahre Reinkarnation Padre Ciceros.

Die angedeutete Ambiguität beider Figuren wird besonders wichtig bei der Erklärung der Eigenart der Volksfrömmigkeit. Am deutlichsten wird es, wenn man beide mit den Figuren von Antonio Conselheiro in Canudos und Beato José Lourenço in Caldeirão vergleicht. Unter der Leitung der beiden Letzteren bekommt das Volk einen reellen Raum um ihre tiefliegenden Aspirationen nach ökonomischer, sozialer und kultureller Freiheit Gestalt zu geben. Dies geschieht so nicht bei Padre Cicero und Frei Damião. Diese beiden Priester wurden und werden von den Trägern der dominanten Kultur mit Recht als ihre Verbündeten gesehen: beide werden dem Volk gegenüber geehrt und als Instrumente in ihrer Hand gebraucht. Dagegen waren der Conselheiro und der Beato Menschen des Volkes selbst: beide wurden verfolgt und getötet. 70)

1.3.6 Stellungnahme gegenüber den verschiedenen Sichtweisen

Allen wiedergegebenen Interpretationsversuchen - mit Ausnahme des Letzten - ist gemeinsam, daß sie sich auf die Padre-Cicero-Bewegung in ihrer historischen Phase der Entstehung und Entwicklung beziehen. Besonders die wissenschaftlich ausgear-

beitete Studie von Pereira de Queiroz und mehr noch von Della Cava sind wertvolle Beiträge für eine globale Analyse von Padre Cicero, Juazeiro und der Volksfrömmigkeit in ihrer Vergangenheit. Unser Interesse ist jedoch nicht auf die Vergangenheit gerichtet und wir wollen nicht nur den historischen Werdegang kennenlernen; wir wollen uns ja beschäftigen mit der heutigen Verehrung Padre Ciceros. Insoweit diese Interpretationen uns bessere Einsichten in die heutige Realität verschafften, verdienten sie hier wiedergegeben zu werden.

Die älteren und primitiveren Interpretationen haben für uns einen Wert, weil sie besonders auf die Eigenart der Menschen, die dieser Bewegung ergeben sind, aufmerksam machen. Man kann nicht daran vorbei, daß Padre Cicero eine besondere Person war, und daß seine Anhänger auf bestimmte Weise konditioniert waren, um von ihm fasziniert zu werden. Mit Recht vermutet man, daß eine Theorie, die Padre Cicero als Charismatiker interpretiert, der die Massen mit seiner magnetischen Persönlichkeit hypnotisiert, einen zu schweren Akzent auf einen einzelnen Aspekt, den Begriff charismatische Persönlichkeit, legt. Ein adäquateres Modell für die Analyse der Anziehungskraft des Priesters muß interaktionell sein: dem charismatischen Führer wird gefolgt, weil er die Verkörperung der Werte darstellt, in die die Anhänger integriert sind; sie folgen ihm nicht nur wegen einer bestimmten 'mystischen Qualität'. Dies gilt um so mehr, weil in der jetzigen Zeit Padre Cicero - tot und begraben - sich selbst nicht mehr wehren kann und nur noch in den Köpfen der Leute lebt. Für unser Anliegen ist es genug, zu erkennen, daß Padre Cicero historischer Anlaß und mitbestimmender Faktor zur Bildung dieser Form von Volksfrömmigkeit war; denn jetzt steht nicht er selber im Blickfeld, sondern das Bild, das seine Verehrer sich von ihm machen.

Die rassistischen Theorien sind überholt, weil sie in der Art eines Kurzschlusses die Erklärung der gegebenen Dispositionen des Volkes in dem Postulat einer definitiven Bestimmtheit der Menschen von der Natur her suchen.

Die Hypothese der Zweikulturentheorie wird heute in Brasilien scharf angefochten, weil sie der politischen Dimension der Be-

ziehung zwischen den Kulturen nicht genügend Gewicht gibt. Uns versetzt sie aber in die Lage, die historische Wurzel der eigenständigen religiösen Welt der Padre-Cicero-Verehrer aufzudecken und sie erklärt uns von innen her den messianischen Gehalt und den restaurativen und teilweise reaktionären Charakter der Frömmigkeit. In der heutigen Situation ist die Phase des Zusammenstoßes oder Parallelismus der beiden Kulturen in eine neue übergegangen, nämlich in die Phase des unbestrittenen Vorherrschens der dominanten Stadtkultur. Das messianische Erbe wird nun weitgehend privatisiert weitergegeben.

Die politische Hypothese verschafft uns ein wichtiges komplementäres Deutungsmodell, weil sie zeigt, wie die lokale Situation nur als Teil der globalen (nationalen/supranationalen) Situation besteht. Diese Theorie ermöglicht es uns, die Manipulation der Volksfrömmigkeit von oben her in den Griff zu bekommen, und die Machtlosigkeit und Unterworfenheit der Padre-Cicero-Sympathisanten der Umwelt gegenüber zu verstehen. Sie macht sichtbar, wie auch heute noch die Verehrung politisch gebraucht wird, um die Massen von jedweder Ideologie der sozialen Reform fernzuhalten und eine Volksmobilisierung seitens der sogenannten progressiven Kirche zugunsten einer politisch-ökonomischen Neuordnung der Gesellschaft zu blockieren.

Die Hypothese, daß die sozial-ökonomischen Lebensumstände bestimmende Faktoren für die Volksfrömmigkeit sind, führt einige dahin zu behaupten, daß man die Umstände ändern muß, will man die Frömmigkeit überwinden. Und weil man die so entstandene Frömmigkeit als schädlich, als unzulänglich und oft als einen den Fortschritt hemmenden Faktor sieht, stellt man sich meistens als Ziel, sie tatsächlich zu beseitigen. Andere schließen aus dem ursächlichen Zusammenhang zwischen sozial-ökonomischen Umständen und Volksfrömmigkeit, daß man die Volksfrömmigkeit selbst direkt angreifen und ersetzen soll. Beide Haltungen werden in der jetzigen Aktualität von Vielen vertreten. Das gefährliche dieser Sichtweisen liegt u.E. darin, daß man durch sie wenig disponiert wird, um den positiven Sinn und den autonomen Wert der Volksfrömmigkeit zu bemerken.

Die Ansätze von Moura, mit seiner Behauptung einer Opposition zwischen dominanter und traditioneller Religion, sind teilweise eine Weiterführung der schon wiedergegebenen Thesen. Wir werden uns, im weiteren Verfolg dieser Studie, mit dieser Thematik beschäftigen.

1.3.7 Abschließende Bemerkungen zur Interpretation der Padre-Cicero-Bewegung

Wir möchten hier die Volksverehrung in ihrem Wirklichkeitsbezug als eine religiöse Sinngebung und eine religiöse Deutung der problematischen Existenz der Armen des Nordostens sehen.

Die Anhänger Padre Ciceros befinden sich gewöhnlich in einer Situation sozialer Entwurzelung und kultureller Anomie innerhalb der beschleunigt sich ändernden brasilianischen Gesellschaft (Zerbrechen der Subsistenzökonomie, Migrationen, Industrialisierung usw.). Diesen sozialen Umsturz kann man mit Hilfe der Zweikulturentheorie zu verstehen versuchen: zwei kulturelle Welten stoßen aufeinander, die unterlegene bricht zusammen und wird entwertet. Als Folge der Zerstörung des traditionellen Selbstverständnisses entsteht auf der Seite des Volkes ein Zustand der Normenlosigkeit. Man braucht, mehr als vorher oder in anderen Situationen, eine Orientierung und einen Halt. Am liebsten sucht man diesen geistigen Halt im traditionellen Erbe. Gerade dieses Erbe steht aber in der Krise. Es wäre nur möglich es festzuhalten, wenn es irgendwie mit-evoluiert und sich ändert. Sonst wird ein Bruch mit der eigenen Vergangenheit unumgänglich.

Dieser Bruch wird durch die Pfingstgemeinden dargestellt. Die Bekehrung zu einer der neuen Formen eines Volksprotestantismus bedeutet im Nordosten Brasiliens ein Abschwören der Vergangenheit und eine Neugeburt in die Zukunft hinein. Der neue Glaube ist für die Wahrnehmung der Bewohner des Nordostens genau das entgegengesetzte des früheren Glaubens: das Gegenüber der Bibelverehrung zu der traditionellen Heiligenverehrung wird als absolut wahrgenommen, und die neue Glaubensgemeinschaft der Geretteten wird ganz anders als die frühere katholische Glaubenswelt erfahren, obwohl für uns, als außenstehende Beobachter, sehr leicht die formale und

funktionelle Kontinuität zwischen Volkskatholizismus und Volksprotestantismus festzustellen ist.

Wir meinen, daß die Padre-Cicero-Verehrung demgegenüber eine restaurativ-modernisierende religiöse Interpretation der Lebensprobleme des Volkes darstellt. Sie bietet kein neues eigenes Lebensmodell an, sondern reaffirmiert eher die traditionellen Gedanken und Idealvorstellungen. Sie tut dies dennoch auf eine Weise, die durch einen gleitenden Übergang im Menschen eine Offenheit für die Annahme der gesellschaftlichen Änderung forciert.

Das Individuum, daß im Falle des Übertritts zur Pfingstgemeinde sich gegen die eigene Vergangenheit absetzt und aus der Alltagswelt emigriert, um in der neuen Brüdergemeinschaft als Gläubiger Selbstachtung und Respektabilität wiederzugewinnen, reagiert im Falle der Anschließung an die Padre-Cicero-Volksfrömmigkeit ganz anders auf seine depravierten Lebensbedingungen. Als Verehrer Padre Ciceros wird es ihm ermöglicht, auf eine kontinuierliche Weise geistig mitzuevoluieren. Er bricht nicht mit seiner Vergangenheit, er verwirft seine Umwelt nicht. Seine Zuweihung an Padre Cicero bedeutet nicht, daß er seine soziale Stellung des unterlegenen, armen, kleinen Mannes nicht mehr akzeptiert: der Padre-Cicero-Fromme findet sich notgedrungen - was dieses Wort beinhaltet, weiß er besser als irgendwer sonst - damit ab, daß er als Analphabet und als Armer nichts zu sagen hat und nie in die Lage kommt etwas zu sagen.

In dieser Haltung macht er die gesellschaftlichen Änderungen mit: den Prozeß der Individualisierung der Bewegungsfreiheit, und des Freigebens der straffen traditionellen Bindungen lokalen und familiären Ursprungs; den Prozeß der Devaluierung der traditionellen Lebenswert und der vererbten Gewohnheiten von Kleidung, Arbeit, Freizeit und Reisen; den Prozeß des Umschultwerdens von der kleinen Figur im traditionellen System zum konditionierten Konsumenten in der modernisierten Gesellschaft. Diese Umstellung wird für viele möglich gemacht, erleichtert und verarbeitet in der religiösen Symbolwelt der Padre-Cicero-Frömmigkeit und des modernen Volkskatholizismus.

Mit Hilfe von Godelier, der uns den Begriff 'Symbolische Repräsentierung' vermittelt, ⁷¹⁾ können wir die Padre-Cicero-Verehrung deuten als eine symbolische Repräsentierung der Anpassung und Einfügung vieler Volkskatholiken in die sich aufdrängende moderne Gesellschaft. In dieser Form von Volkskatholizismus wird eigenes Erbe kontinuierlich erweitert. Padre Cicero erleichtert es dem gläubigen Individuum, die sozialen Erneuerungen zu akzeptieren und zugleich die Fortsetzung der eigenen Unterworfenheit und der Unterdrückung weiter zu ertragen.

Wir konstatieren eine Offenheit gegenüber der modernen Welt in vielen Äußerungen der Padre-Cicero-Verehrung. Es gibt einen gleitenden Übergang der traditionell akzeptierten Bußpilgerfahrt zum modernen Tourismus. Viele würden nie aus ihrem Dorf herauskommen, es sei denn als Pilger, und Padre-Cicero-Verehrer rechtfertigen vor sich selbst den Kauf eines Gebrauchtautos mit dem Versprechen, nach Juazeiro zu fahren.

Die akzentuiert individuelle Bindung des Frommen an seinen Paten lockert seine Bande mit der gegebenen Umwelt und der Herkunftsfamilie und erleichtert ihm die vertikale individuelle gesellschaftliche Mobilität. Sein Vertrauen auf Padre Cicero gibt ihm den Mut, den Sprung nach São Paulo zu machen oder eine Bude in der Stadt anzuschaffen. Das Andenken Padre Ciceros in einem Fernsehkästchen, das der Pilger sich in Juazeiro kauft, disponiert ihn im voraus, das Fernsehen selbst mit seiner Werbepropaganda zu akzeptieren. Das Foto Padre Ciceros neben dem Foto einer nackten Frau sanktioniert für den Gläubigen die Art, wie in der heutigen Gesellschaft die Frau funktioniert. Das Schnapstrinken in einer Padre Cicero geweihten Bar wird bestehende Hemmungen in dem Verehrer abschwächen. Der Besitz eines Padre-Cicero-Autoschlüsselanhängers legitimiert seinen Traum, selbst auch einst ein Auto zu erwerben. In diesen und vielen anderen Äußerungen der Padre-Cicero-Verehrung meinen wir Symbolisierungen dieser Anpassungsdisponibilität sehen zu dürfen.

Erfolg im Geschäftsleben und Glück in der Liebe werden in der Volksfrömmigkeit auf direkte Weise als Resultat eines Eingrei-

fens Padre Ciceros verstanden. Doch auch das Nicht-Vorwärtskommen und das Mißlingen aller Versuche, sozial emporzuklimmen, bekommen eine religiöse Rechtfertigung: man überzeugt sich und andere, zu wenig Vertrauen gehabt und nicht genug Buße getan zu haben; man weiß, daß man seine devotionellen Praktiken intensivieren soll. Sogar das fatalistische Nicht-Unternehmen von derartigen Versuchen, voranzukommen, wird in der Frömmigkeit gutgeheißen und bisweilen gefordert: es hängt ja nicht von uns ab, sondern von der Gunst der mysteriösen Überwelt.

Die rituellen Formen des kollektiven Zusammenseins der Menschen, die in der gleichen sozialen Unterworfenheit leben, macht es anscheinend eher leichter diesen Zustand konformiert zu akzeptieren, als kollektives Widerstandsbewußtsein hervorzurufen.

Für diese Deutung seiner Lebenssituation hat der Fromme die für die Bevölkerung als Ganzes zur Verfügung stehende katholische Vorstellungswelt: in dieser Welt erarbeitet er sich eine religiöse Form, um mit den Problemen des täglichen Lebens fertig zu werden. Darum meinen wir, daß die Verehrung Padre Ciceros eine typische religiöse Äußerungsform ist, die am besten innerhalb des allgemeineren Phänomens des brasilianischen Volkskatholizismus analysiert werden kann.

Die Padre-Cicero-Anhänger leben als moderne, aber arme Menschen in einer volkskatholischen Vorstellungswelt. Inwieweit wir sie als religiöse Enterbte und Entrechtete - im Sinne Niebuhrs - innerhalb des Katholizismus verstehen können, und inwieweit sie als Träger einer autonomen Volksreligion und einer anderen Form des Katholizismus angesehen werden müssen, wird ein weiteres Thema dieser Studie sein.





2 VOLKSKATHOLIZISMUS ALS KIRCHLICHES PROBLEM

"Die Form, in der der Arme in
das kirchliche Leben eindringt,
ist die der Volksreligion."

2.0 Einleitung: Problematische Selbsterfahrung der Kirche

Das Problem, das sich uns in dieser Studie stellt, ist keine theoretische Frage, die wir uns selbst vom wissenschaftlichen Theologiestudium aus formulieren. Die Themen der praktischen Theologie werden nicht von ihr selber gegeben, sondern werden ihr von der Kirche, zu der wir gehören, und von ihrer Praxis vorgelegt. Die Kirche hat in ihrer Selbstrealisierung als Evangeliumsträger und als Heilssakrament gegenüber dem Volkskatholizismus eine problematische Erfahrung. Diese problematische Erfahrung wird hier zum Thema theologischen Nachdenkens.¹⁾

Überall in der Welt beginnt die Kirche sich nach ihrem Verhältnis zur Volksreligion abzufragen. Einerseits wird sie dazu gebracht durch das Phänomen des 'Überlebens' der Religion und der traditionellen Volksfrömmigkeit in der modernen säkularisierten Welt und das Aufblühen neuer religiöser Erscheinungen und der Popreligion. Andererseits ist in der Kirche selbst der Prozeß eines wachsenden kirchlichen Selbstbewußtseins im Gange, welches ihr nicht länger gestattet, sich ohne weiteres mit Orthodoxie und eigener Institution zu identifizieren. Besonders in Brasilien ist sich die Kirche der Problematik der Volksreligiösität bewußt geworden. Die historischen Veranlassungen dazu werden wir in diesem Teil aufzudecken versuchen.

Die konkrete Frage die uns hier beschäftigt, ist das problematische Verhältnis der Amtskirche zur Volksfrömmigkeit, wie diese in der Verehrung Padre Ciceros eine typische Gestalt bekommt. Diese Frömmigkeit hat sich, wie wir im ersten Teil sahen, feste Formen geschaffen und sieht und versteht sich selbst wesentlich als ein katholisches Geschehen. Diese Tatsache stellt allerhand Fragen an unsere theologische Reflexion.

Der zweite Teil dieser Studie beschäftigt sich nach dem Schema von Zerfass mit der 'geltenden Überlieferung', d.h. in unserem

Fall mit dem offiziellen Katholizismus und seiner pastoralen Praxis dem Volkskatholizismus gegenüber.

Wir fangen mit einer Einführung und Interpretation der historischen Entwicklung des Katholizismus in Brasilien an: der Werdegang des brasilianischen Katholizismus wird uns erklärende Einsichten in die heutige Lage geben.

In dieser historischen Einführung ist der springende Punkt zu entdecken, warum in einem gegebenen Moment die Volksfrömmigkeit, und dann die Padre-Cicero-Verehrung, für die Kirche problematisch wird.

Als letztes versuchen wir in Alagoas zu registrieren, wie eine lokale Kirche sich zu der Volksfrömmigkeit, i.c. Padre-Cicero-Verehrung, verhält.

So teilen wir diesen Teil in drei Abschnitte ein:

2.1 = Katholizismus und Kirche in Brasilien.

2.2 = Warum wird Volkskatholizismus für die Kirche problematisch?

2.3 = Haltung und pastorale Praxis in einer lokalen Kirche gegenüber der Volksfrömmigkeit.

Für die Interpretation der historischen Entwicklung des Katholizismus in Brasilien (2.1) stützen wir uns auf die Lesungen der Studien verschiedener Autoren, meist Kirchenhistorikern. ²⁾

Das Verständnis der problematischen Erfahrung der Kirche, (2.2) ist soziologischen Ursprungs, wir verdanken es den Analysen der CERIS-Studie. ³⁾

Der dritte Abschnitt (2.3) ist Resultat der eigenen Datensammlung. ⁴⁾

2.1 KATHOLIZISMUS UND KIRCHE IN BRASILIEN

Jedes Land und jedes Kulturgebiet hat seine eigene religiöse Situation, seine Religionsgeschichte und seine Religionsverwirklichung. Jedes Land hat auch seine eigene Religionsproblematik, bisweilen unbewußt oder schwach bewußt, bisweilen stark bewußt. Diese mehr oder weniger erlebte Problematik bestimmt, welchen Fragen und Themen Priorität gegeben wird. Dies gilt natürlich auch in Brasilien. Im brasilianischen Kulturgebiet erfüllt der Katholizismus die Funktion der globalen Religion für das menschliche Zusammenleben.

Katholizismus ist aber ein mehrdeutiger Begriff. Damit wir auf den folgenden Seiten richtig verstanden werden, machen wir eine wichtige Vorbemerkung: Katholizismus ist nicht identisch mit römisch-katholischer Kirche. Wie Glaube und Christlichkeit nicht mit Kirchlichkeit zusammenfallen, so ist Katholizismus breiter und umfangreicher als römisch-katholische Kirche. Die katholische Überlieferung, das katholische Denken und Leben, sind reicher und freier, als es auf den ersten Blick vom Standpunkt der Kirche aus der Fall zu sein scheint. ⁵⁾

Wir können - um diese Feststellung zu untermauern - einen Unterschied zwischen den institutionellen und den organisationellen Aspekten des Katholizismus machen. Isoliert man in Gedanken den institutionellen von dem organisationellen Aspekt, dann entdeckt man eine institutionelle Ordnung und ein institutionelles Muster, die der organisationellen Struktur der römisch-katholischen Kirche zugrunde liegen und diese bestimmen. Diese institutionellen Muster sind stabile festgelegte Gleise, die die Richtung angeben, in der sich das menschliche Denken, Erfahren und Handeln der katholischen Gläubigen bewegt. Diese Gleise bestimmen Rollenerwartung und Rollenverhalten der Gläubigen. Diese Muster oder Institutionen weben sich um bestimmte religiöse Werte, die sich auf das menschliche Grundbedürfnis nach Sinngebung und Sinnfindung beziehen und eine überpersönliche, objektive Form annehmen. Dies ganze System religiöser Vorstellungen und ritueller Verhaltensnormen, welche dem Gläubigen sagen, wie der

heilige Kosmos aussieht und wie er damit in Kontakt treten kann, nennen wir in diesem Fall Katholizismus. Katholizismus ist dann die globale katholische Glaubenswelt, in der der Katholik lebt: er bedeutet eine eigene Weise von Kennen, Erfahren und Handeln in dieser irdischen Wirklichkeit in bezug auf die heilige Welt.

Innerhalb dieses Katholizismus steht das organisationelle Element der Kirche: die konkreten Organisationsstrukturen von Autorität, Gewalt und Administration, Doktrinen und Liturgie, Rollendifferenzierung und Kommunikationsformen. Dieser organisationelle Rahmen ist stark abhängig von jener institutionellen Ordnung, wird dadurch bedingt und legitimiert.

Diese vorläufige Unterscheidung zwischen Katholizismus und römisch-katholischer Kirche wird nützlich sein, um den historischen Prozeß der Einpflanzung des Katholizismus in Brasilien zu kennzeichnen und zu analysieren.

2.1.1 Kolonialer Einpflanzungsprozeß des Katholizismus

Der koloniale Einpflanzungsprozeß des Katholizismus war sehr gewaltsam, denn der Katholizismus gehörte wesentlich zu der legitimierenden Ideologie der portugiesischen Expansion. In der Kolonialzeit Brasiliens, zwischen 1500 und 1800, wurde der Katholizismus auf zwei Ebenen auferlegt.

Erstens wurde die Kirche als Teil des kolonialen Machtsystems eingepflanzt. Die Kirche als religiöse Organisation war direkt mit der portugiesischen Krone verbunden. Durch das Patronat - eine Art Konkordat zwischen Rom und Lissabon ⁶⁾ - unterstützte und half die Kolonialherrschaft der Kirche, während ihre Organisationsformen und die Besetzung ihrer Ämter der Krone untergeordnet waren; so verstärkte und rechtfertigte die Kirche das Kolonialsystem. Die hierarchische Struktur dieser Kirche wurde als Ganzes aus Europa hier eingepflanzt.

Auf einer zweiten tieferliegenden Ebene wurde der Katholizismus als superiöre Lebens- und Gedankenwelt von den Kolonialherrschern selbst nach Brasilien importiert. Diese Glaubenswelt war der Katholizismus der Laiengläubigen der portugie-

sischen römisch-katholischen Kirche aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Die eigenen Züge dieses Katholizismus wurden auch kennzeichnend für den sich bildenden offiziellen brasilianischen Katholizismus. 7)

Hauptkennzeichen dieses portugiesischen Katholizismus ist sicher seine Ungebundenheit gegenüber der kirchlichen Kontrolle. Die Kirche konnte wegen ihrer äußeren Abhängigkeit und internen defizienten Organisation (lange Zeit war Brasilien eine einzige Diözese), sich in der religiösen Sozialisierung der Getauften nicht durchsetzen und die nicht kontrollieren. Sie scheint sogar diese Forderung im Allgemeinen auch nicht gestellt zu haben. Es handelt sich hier um einen ausgesprochenen Laienkatholizismus, in dem der Klerus eine untergeordnete Rolle spielte: Priester waren meistens Angestellte der vielen Laienorganisationen wie Bruderschaften und Dritter Orden, oder wurden von den Landherren unterhalten. Kirchenbau, Pfarreigründung, Einführen neuer Devotien, Programmieren religiöser Feiern, lagen in Laienhänden. Dieser Katholizismus hatte als auferlegte Religion den Charakter einer Verpflichtung: man muß Katholik sein, jeder Brasilianer muß Katholik sein. Denn der Katholizismus funktionierte als religiöse Garantie des kulturellen Systems, das die Werte bedingte und die Legitimationen monopolisierte.

So wurde auch der Katholizismus in Brasilien eine ausgesprochene, nicht-klerikale Religion. Dies führte dazu, daß die Kriterien von Orthodoxie und Orthopraxis wenig gehandhabt wurden, daß es wenig Bedürfnis nach Theologie (im traditionellen Sinn) gab, und daß der Katholizismus einen ausgeprägt sozialen Charakter bekam. Wir stoßen also im kolonialen Brasilien auf eine Religion, die ganz mit dem gesellschaftlich-sozialen Leben verwickelt ist. Alle Äußerungen des öffentlichen Lebens in Brasilien bekamen einen katholischen Stempel.

Umgekehrt spiegelt dieser Katholizismus die sozialen Strukturen innerhalb der Kolonie wieder. Er war eine Religion der Meister und Sklaven, die beiden ihren Platz in der Gesellschaft wies. Beide waren katholisch, aber nicht auf die gleiche Weise. Der koloniale Meister lebte mit dem Kaplan als An-

gestellter, Freund und Diener der Familie, im Herrenhaus, wo eine angepaßte Form des Katholizismus entstand, während die Sklaven der Plantage und die abhängigen Bauern (agregados) ihre eigene katholische Tradition bildeten. Hier sehen wir den Ursprung der Pluriformität des Katholizismus in Brasilien.

2.1.2 Traditionelle Koexistenz mehrerer Katholizismen

Man darf sagen, daß für die brasilianische Situation tatsächlich die Existenz mehrerer Katholizismen charakteristisch war: es gibt keine einheitliche, kirchlich-orientierte Religion, sondern eine sozial auferlegte, dominante katholische Welt, in der jede Gruppe Gläubiger sich ziemlich frei ein Heim machte.⁸⁾

Weil diese religiöse Entwicklung innerhalb eines gesellschaftlich interpretierten Ganzen stattfand, ist die Pluriformität im Katholizismus eingeschränkt. Die verschiedenen Erlebnisformen des Katholizismus sind nicht konfessionell unterschieden, d.h. die Pluriformität bezieht sich nicht auf die Konfession: zwischen den Katholizismen war eine dauernde Osmose auf der Basis der gesellschaftlichen Dominanz und Unterordnung im Gange. Der pluriforme Katholizismus ist Frucht einer Pluriformität der Sozialisierung der Religion, die als einzige der Bevölkerung gestattet war und, abgesehen von den Restanten des indianischen und afrikanischen Erbgutes, auch als einzige zu ihrer Verfügung stand. Die Differenzierungsquelle liegt - wenigstens teilweise⁹⁾ - im Prozeß der religiösen Sozialisierung: die kulturell und strukturell verschieden in der Gesellschaft stehenden Gläubigen übertrugen eine verschiedene, ihnen angepaßte Form des Katholizismus. Die römisch-katholische Kirche hatte in Brasilien keine Möglichkeit regulierend aufzutreten.

Also können wir im kolonialen Brasilien global drei Formen des Katholizismus unterscheiden: Erstens der portugiesische Laienkatholizismus der Kolonialherren und des unabhängigen Klerus: diese Form von Katholizismus war dominant und bedingte die gesellschaftliche Ordnung. Zweitens der kirchliche Katholizismus, der hauptsächlich von den Jesuiten und anderen

religiösen Orden getragen wurde; diese Form von Katholizismus stand dauernd im Konflikt mit dem Laienkatholizismus, weil er sich für den offiziellen und echten Katholizismus hielt: er war der theologische Katholizismus. Der Streit zwischen kirchlichem Katholizismus und dem dominanten Laienkatholizismus prägt die kirchliche Geschichte Brasiliens. Neben und unter diesen zwei Katholizismen bildete sich der Katholizismus des Volkes oder Volkskatholizismus. Diese dritte Form des Katholizismus ist jedoch keine eindeutige Realität; sie bezeichnet ein Bündel auseinandergehender Formen von Katholizismus, die sich allmählich, vor allem in Abhängigkeit zum dominanten Laienkatholizismus bildeten. Der Ausdruck Volkskatholizismus ist hier anachronistisch gebraucht, denn - wie Hoornaert bemerkt - wurden Indianer und afrikanische Sklaven in der brasilianischen GEschichte nicht als 'Volk' betrachtet.¹⁰⁾ Wir wollen mit diesem Ausdruck jedoch gerade jenen Katholizismus bezeichnen, der unter den Armen und Ausgebeuteten Form annahm und erlebt wurde, d.h. von allen, die nicht zum 'Volk' gehörten.

Diese drei Formen von Katholizismus haben sich nach der Kolonialzeit bis zum heutigen Tag weiter entwickelt. Der ländliche Katholizismus, den Antonio Candido und Pereira de Quieroz u.a. als die traditionelle Religion der Pächter und kleinen Bauern des Innenlandes beschreiben, und der moderne Volkskatholizismus, der am Rande des offiziellen Katholizismus von heute erfahren wird, sind - anders als die afrobrasilianischen Kulturen und der Pfingstprotestantismus, die deutlich neue Elemente in die religiöse Welt des Volkes einbrachten¹¹⁾ - gradlinige Weiterführung der oben angedeuteten dritten Form des Katholizismus.

2.1.3. Inkubationszeit des Volkskatholizismus

Lange Zeit wurde die Existenz der dritten Form des Katholizismus nicht wahrgenommen, und darum auch nicht als problematisch erfahren. Vielleicht dürfen wir sagen, daß die Jahrhunderte vor 1850 als die Inkubationszeit des Volkskatholizismus angesehen werden können. Bis in das 20. Jahrhundert wurde die Kirchengeschichte Brasiliens von den Scherereien zwischen dem

kirchlichen und dem dominanten Laienkatholizismus beherrscht. Vier Jahrhunderte lang gibt es dauernd einen, bisweilen offenen, meistens aber latenten Streit zwischen dem Laienkatholizismus der sozialen Elite und dem kirchlichen Katholizismus des religiösen Klerus. In diesem Kampf wurde die Existenz eines eigenen Volkskatholizismus nicht wahrgenommen, sondern nur das Nichtzusammenfallen der dominanten Form des Katholizismus und seiner kirchlichen Form. Wir sind sogar geneigt zu sagen, daß dies sich noch immer fortsetzt, und zwar dort, wo bis auf den heutigen Tag Publikationen erscheinen, deren Hauptanliegen sich auf die Spannungen zwischen Kirche und Staat richten, und von dieser Problematik her die Geschichte des Katholizismus als Ganzes verstehen wollen. ¹²⁾

Besonders vom dominanten Laienkatholizismus aus war es schwierig, die Eigenheit eines anderen Volkskatholizismus zu erkennen. Dies trifft sogar für scharfsinnige Analytiker der brasilianischen kulturellen Werdungsgeschichte, wie Gilberto Freyre, zu. Dieser Autor sieht faktisch nur einen einzigen echten brasilianischen Laienkatholizismus; dieser funktionierte nach ihm als Zement der nationalen Einheit und als Begegnungspunkt und Verbrüderungselement der zwei Kulturen, die er unterscheidet: die der Meister und die der Sklaven, die sich beide, von den Sklaven- und Herrenhäusern des Innenlandes bis in die Favelas und Hochhäuser der modernen Stadt, fortsetzen. ¹³⁾

Für diese Blindheit des dominanten Katholizismus kann man mehrere Faktoren angeben. Erstens gibt es eine ideologische Notwendigkeit für die gesellschaftliche Elite, um für das Anderssein des Volkes blind zu sein. Weil die Elite eine numerische Minderheit bildet und sie dennoch als Vertreter der ganzen Nation auftritt, ist sie geneigt die Gesellschaft als Nation oder als Volk holistisch, d.h. als Einheit, zu erfahren; sie nehmen sich selber nicht als wesentlich verschieden von den armen Brasilianern wahr. ¹⁴⁾ Ein zweiter erklärender Faktor ist das Faktum der bestehenden Kontinuität zwischen der dominanten Religion und der Volksreligiösität; Der Volkskatholizismus hat tatsächlich viel gemeinsam mit dem dominanten Katholizismus und lehnt sich an diesen an. Ein dritter Faktor ist ohne weiteres die herrschende unwahr-

scheinlich große Unbekümmertheit um doktrinäre und rituelle Rechtgläubigkeit, es sei denn, die katholische (=brasilianische) Identität bliebe bewahrt.

Vom kirchlichen Katholizismus aus hatte man schon immer mehr Auge für das, was auf der religiösen Ebene tatsächlich unter den Armen passierte. Die Katechisationsversuche der Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts sind - zusammen mit den ersten Konstitutionen des Bistums Salvador im Jahre 1707, und mit einem pastoralen Brief aus 1773 gegen die Mißbräuche und gegen "die heidnischen und abergläubischen Riten die sich in die heiligen Handlungen hineinstahlen" - die ersten Zeichen eines besorgten Blickes für diesen anderen Katholizismus. ¹⁵⁾

Doch ist diese Besorgnis Ausnahme: im allgemeinen konstatieren die Historiker, wie man es in der Kirche als eine Selbstverständlichkeit und als etwas Unvermeidliches ansah, daß die entwickelte und als hochstehend qualifizierte offizielle Form des Christentums zu hoch und zu verfeinert für die großen Massen der Analphabeten und Mestizen war. Nur Exesse, die als nicht hinzunehmend beurteilt wurden, konnten die allgemeine tolerante Haltung den Volkskatholiken gegenüber stören. ¹⁶⁾

Abschließend kann man sagen, daß in dieser Inkubationszeit sowohl der dominante Laienkatholizismus wie der kirchliche Katholizismus den Volkskatholizismus als ihren Teil ansahen und ihn einander streitig machten. Erst in ganz bestimmten Situationen - wie in Canudos (1896/99) und in Juazeir o - kehren beide sich als Alliierte gegen den Volkskatholizismus.

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als einerseits die statische, auf kolonialen und sklavischen Verhältnissen gebaute Gesellschaft in einen tiefen Änderungsprozeß kam, und andererseits auch in der Kirche relevante Änderungen angesetzt wurden, konnte der Volkskatholizismus als ein eigenes Phänomen gesehen werden. Man muß sogar bis zum 20. Jahrhundert warten, ehe der Volkskatholizismus allgemein in der Kirche als ein Problem erfahren wurde.

Vom Volke her gesehen bedeutete der koloniale Einpflanzungsprozeß des Katholizismus, daß - obwohl die Massen tief vom Katholizismus beeinflußt wurden, und im Laufe der Jahrhunderte ihre eigene Form der katholischen Religion entwickelten, - die offizielle Kirche und der offizielle Katholizismus doch immer als etwas Fremdes, als etwas das ihnen nicht gehörte, als eine Sache von 'Jenen da oben' angesehen und erfahren wurde.

Von der Elite und meistens auch vom Klerus her, wurde der Volkskatholizismus lange Zeit als eine genügende Form von Religion für den Ungebildeten problemlos gewertet. Für beide, Elite und Klerus, spielte es eine unbedeutende Rolle, was die faktisch selbst unbedeutenden Gläubigen aus dem Volk nun eigentlich wirklich dachten und glaubten. ¹⁷⁾

Um die heutige Problemerkfahrung der Kirche in bezug auf den Volkskatholizismus zu verstehen, müssen wir den Änderungsprozeß, der Gesellschaft und Kirche in ihrer Wechselbeziehung stark beeinflusste, näher besehen. Die historische Analyse bietet einen Weg, der uns zu dem Problem selbst führt und uns in die Lage versetzt das Problematische der Erfahrung zu identifizieren.

2.1.4 Der Romanisierungsprozeß der brasilianischen Kirche im 19. Jahrhundert

Der innerkirchliche Änderungsprozeß, der sehr relevant für die Entwicklung der Bewegung von Juazeiro war, wird gerne Romanisierung der Kirche genannt. Dieser Ausdruck wird gebraucht, um die Umänderung des kirchlichen Katholizismus zu charakterisieren, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Brasilien vollzog. ¹⁸⁾

Die wichtigsten Protagonisten der Romanisierung waren die sogenannten Reformbischöfe, die sich kräftig für eine Reform des Katholizismus in Brasilien einsetzten: sie wollten den kolonialen Katholizismus, Erbe der portugiesischen Vergangenheit des Landes, durch den universellen Katholizismus nach dem authentischen Modell des Roms Pius IX ersetzen.

Diese Reform stellte sich als Ziel, das Prestige der Kirche zu erhöhen. Darum bekämpfte man die Mißbräuche unter dem Klerus, verschärfte die kirchlichen Normen und versuchte das religiöse und sittliche Niveau der Bevölkerung zu heben. Diese Mobilisierung der Kirche bedeutete eine große Stärkung der bischöflichen Autorität, zugleich intern den Gläubigen gegenüber, wie auch nach außen der Regierung und dem Patronat gegenüber. Kernpunkt in diesem Prozeß war die Bildung eines säkularen Klerus, der - dem pastoralen Dienst exklusiv gewidmet, beispielhaft lebend und direkt dem Bischof untergeordnet - die Rechtgläubigkeit des katholischen Volkes bewirken sollte. Für dieses Programm war die Einführung des geschlossenen Seminars nach dem tridentinischen Modell ein sehr wichtiges Instrument. Dank der Priester, die in diesen Seminaren ausgebildet wurden, waren die Reformbischöfe in der Lage, sich von der Unterworfenheit an die sozialen und politischen Machthaber freizumachen und sich gegenüber der liberalen Regierung, die faktisch durch das Patronat die Kirche bedrängte, aufrechtzuhalten.

Padre Cicero war einer dieser Priester neuen Stils, und sein Bischof von Ceará war einer dieser Reformbischöfe.

Dieser Romanisierungsprozeß, brasilianische Variante der allgemeinen Umänderung der katholischen Kirche im Europa des 19. Jahrhunderts bedeutete das Wiederaufleben des permanenten Streites zwischen dem kirchlichen und dem Laienkatholizismus. Es handelte sich um eine Stärkung der Kirche gegenüber dem laizierten Staat, und es war die Antwort auf die Änderung der kirchlichen Position und Funktion in der brasilianischen Gesellschaft. Im Schema von I. Vallier stimmt dieser Prozeß überein mit der Phase von 'Extraction and Insulation': die Kirche zieht sich in einem Selbstfindungsprozeß aus der Gesellschaft zurück und entwickelt sich zu einem selbständigen Machtzentrum. ¹⁹⁾

Dies geschieht als Teilprozeß innerhalb einer globalen Umänderung der Gesellschaft die man meistens andeutet mit dem soziologischen Ausdruck 'Institutionelle Differenzierung': die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens

werden unabhängig und differenzieren sich in eigene Institutionen. Dies beinhaltet, daß sich das Zusammenfallen des kulturellen Systems des Katholizismus mit dem sozialen globalen System abschwächte: das Religiöse, das vorher über alle Sektoren verbreitet war, wurde zu einem speziellen Sektor. Dies bedeutete faktisch eine Herausforderung an die Kirche: sie antwortete darauf durch interne Organisation (Zentralisierung und Klerikalisierung), durch Bestätigung ihrer Machtposition dem Staate gegenüber, und - für das Verstehen der Volksfrömmigkeit besonders wichtig - durch die Stellung von Monopolforderungen im religiösen Sektor.

Tatsächlich sehen wir im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Verschlechterung im Verhältnis zwischen Kirche und Staat eintreten: zum ersten Mal (in der religiösen Geschichte Brasiliens) kam nicht nur ein Teil der Kirche, i.c. die Jesuiten und Religiösen, sondern die hierarchische Kirche als Ganzes in Opposition gegen den Staat.

Auf der Seite des Staates wurde diese Konfrontation bedingt durch das Eindringen der liberalen und bürgerlichen Ideen des 19. Jahrhunderts aus Europa unter der brasilianischen Elite und durch die Machtposition der Freimaurer. Während des Kaiserreiches (1812-1889) bekamen die Liberalen die Oberhand in den Regierungskreisen. Dies führte zu tiefgreifenden Änderungen: Abschaffung der Sklaverei (1888), Proklamierung der Republik (1889), Abschaffung des Patronats und Trennung von Kirche und Staat mit der Einführung der zivilen Trauung (1890). Dies geschah in einem Klima von Antiklerikalismus und in einem Kontext von Modernität und Materialismus.

Auf der Seite der Kirche stand der Druck der supranationalen römisch-katholischen Kirche. Seit 1850 wirkte Rom direkt auf die Reform der lokalen Kirche hin: es stimulierte den Kampf um größere kirchliche Autonomie und eigene Identität. Der Romanisierungsprozeß in Brasilien ist ein Widerhall der Romanisierung der ganzen katholischen Kirche: man braucht nur zu denken an die Zentralisierung der Kirchenleitung in Rom, (Pius IX, Curia Romana), an die Verurteilung allerhand Irrtümer und moderner Sittenverderbnis (Quanta Cura), an die

Bewegung der geistigen Erneuerung (Lourdes, religiöse Kongregationen, Herz-Jesu-Verehrung usw.), an die dogmatische Selbstbestätigung im Vaticanum I, und an den kirchlichen Exklusivismus in Sachen des Glaubens und der Sitten. ²⁰⁾

In Brasilien bekam die Reform einen starken Zug von Entbrasilianisierung: nicht nur die Bindung an Rom wurde durch die große Rolle des Nuntius und durch die Bischofsernennungen intensiver, sondern auch die Abhängigkeit der brasilianischen Kirche gegenüber dem Ausland bekam neue Dimensionen.

Die neuen Seminare wurden französischen Lazaristen anvertraut. Auf großer Skala wurden, vor allem aus Italien und Frankreich, ausländische Kongregationen, Priester und Schwestern hereinge-holt. Aber besonders müssen wir, im Zusammenhang mit der Frö-migkeit um Padre Cicero, hinweisen auf die Einpflanzung moder-ner europäischer Devotionen als Ersatz für traditionelle reli-giöse Vorstellungen und Praktiken, die nicht mehr im Einklang mit dem universellen katholischen und römischen Glauben standen. In allem wurde Europa die Norm für die Kirche.

Diese Europäisierung ist ein wichtiger Aspekt in der Entwick-lung der Kirche zu einem autonomen Institut, das das religiöse Leben als Ganzes für sich als ihr exklusives Territorium be-anspruchte. Sie begann sich gegenüber den Nichtkatholiken und gegenüber Allen die nicht ihre Orientierung akzeptierten auf-zustellen; sie stellte sich zur Wehr gegen Freimaurerei, Lai-zismus und Materialismus; sie stellte sich als Ziel, die Gläu-bigen in einem festen Körper zu vereinigen. So nahm sie für den Gläubigen eine neue Identifizierungsfunktion auf sich. ²¹⁾

In diesem Prozeß handelt es sich um eine interne Reform, die sich als Aufwertung der eigenen Spiritualität in direktem Gegensatz gegenüber der Welt äußerte. So konnte die Kirche ihren eigenen Inhalt in seiner Spezifität gegenüber der brasilianischen Gesellschaft behaupten. Das Ganze bewirkte eine Art Einkapselung der Kirche in den sogenannten Sakramen-talismus, d.h. der pastoralen Praxis einer Sakramentenspen-dung, die sich auf eine objektivierende Theologie stützt, die selber wieder in einem individualistischen spiritualisierenden Devotionalismus eingebettet war.

Die verschiedenen Aspekte des Romanisierungsprozesses greifen ineinander und verstärken den erneuernden Charakter jedes Einzelnen. Für unsere Analyse ist der wichtigste Aspekt die Stärkung der Autorität der Bischöfe, die durch die Seminare den Klerus in einen festen Griff bekamen und so zum ersten Mal in Brasilien eine straffe Kontrolle auf die tatsächliche Glaubenspraxis ausüben konnten. Die bischöfliche Autorität machte sich im religiösen Bereich zu der einzigen direkten und befugten Instanz normativen Auftretens. Diese Zentralisierung bedeutete eine direkte Anfechtung der Autonomie der Laien, die für den traditionellen brasilianischen Katholizismus kennzeichnend war. Darum kann man zu recht den Romanisierungsprozeß als einen Prozeß religiöser Enterbung und Entrechtung des Laien bezeichnen. ²²⁾

2.1.5 Enteignung der Laien

Diese Enteignung der Laien richtet sich in erster Instanz gegen Bruderschaften, Laienräte und dritte Orden. Diese einflußreichen Laienorganisationen - oft laizistisch angehaucht und voller Freimaurer - waren auf Klassenunterschiede aufgebaut und bestimmten die Atmosphäre des dominanten brasilianischen Katholizismus.

Die praktizierte Strategie war jene der indirekten Entwertung: Diese kommt zu Tage in dem Druck, die Verehrung der traditionellen Volksheiligen (Sankt Anton, Sebastian, Benediktus, Georg) durch moderne Devotionen aus Europa zu ersetzen. Die Kirche introduzierte die hochkirchliche Herz-Jesu- und Sakramentenfrömmigkeit und die Lourdes-Verehrung, d.h. Devotionen, die in Europa eine militante Funktion im Streit gegen den Modernismus hatten. Weil die Bruderschaften direkt an die traditionellen Heiligen und ihre Feste gebunden waren, bedeutete dies faktisch die Entmantelung dieser Bruderschaften. Die Kirche errichtete nun neue, klerikal geführte Laienorganisationen, wie das Gebetsapostolat, die Töchter Mariens für Mädchen, die Marienkongregation und die Vinzenzkonferenz für Männer, und den eucharistischen Kreuzzug für Kinder. Innerhalb dieser gleichen Strategie wurden die traditionellen Volksfeste der alten Heiligen (Drei-Königs-Fest, Juni-Feste, Prozessionen in der Karwoche), deren Organisation ganz in den

Händen der Laien lag, als rückständig und abergläubisch durch die offiziellen liturgischen Feste Herz-Jesu und Lourdes verdrängt. Ohne diese Feste verloren die traditionellen Laienorgane ihre wichtigste Identifizierung und ihren Einfluß. Die neuen Vereine und Feste, die die Kirche introduzierte, hatten ein ganz anderes innerkirchlich gerichtetes Interessensfeld: sie kontrastierten scharf mit dem traditionellen Laienorganen.

Auch der Volkskatholizismus der Armen und des Innenlandes entkam der Enteignungskampagne der Kirche nicht. Traditionell in diesem nicht-anerkannten Volkskatholizismus traten allerdhand Laien auf, die - mehr oder weniger von der offiziellen Kirche akzeptiert - im Frömmigkeitsleben der Gläubigen eine wichtige Rolle spielten. Es waren Menschen, die die Verantwortung für eine Kapelle, ein Heiligtum oder ein Heiligenbild hatten, oder die als Bußprediger oder Wandermönche herumzogen. Sie predigten, taufte, nahmen Trauungen vor, wenn Priester fehlten, und wirkten Wunder. Sie wurden oft als Heilige verehrt, und nahmen in sozialen Krisismomenten öfters eine politische Führungsrolle auf sich. ²³⁾

Diesem Tatbestand gegenüber baute die Kirche die Pfarrstrukturen besser aus: man gründete überall Pfarreien und stellte Priester zur Verfügung. Aber namentlich im Nordosten wurde das Institut der periodischen Volksmissionen ein besonders wichtiges Instrument, um die kirchliche Kommunikation zum Volkskatholizismus hin zu vergrößern; meistens wurden ausländische reguläre Priester mit den Missionen beauftragt. Parallel zu diesen Maßnahmen wurden die traditionellen Wallfahrtsorte unter die exklusive Kontrolle des Klerus gebracht. ²⁴⁾

Resultat dieser Strategie war, daß innerhalb von 2 - 3 Generationen (zwischen 1860-1920) der Klerus als einziger Verwalter der religiösen Riten des Katholizismus in Brasilien übrigblieb, die entlegenen Winkel des Innenlandes ausgenommen, wo der Volkskatholizismus mehr oder weniger autonom weiterleben konnte.

Somit waren die Laien effektiv in die hierarchische Kirche

römischen Modells eingepflanzt; als passive Kirchenglieder, die als Objekt pastoraler Betreuung seitens der Kirche angesehen wurden und sich selber auch so verstanden. Alles, was nicht unter die kirchliche Kontrolle fiel, und somit als nicht katholisch galt, wurde zu Folklore oder abergläubischen Praktiken reduziert.

2.1.6 Privatisierung als Wiederaneignung der Religion

Dieser Prozeß wird durch ein anderes Phänomen begleitet: es gibt eine Art Wiederaneignung des offiziellen romanisierten Glaubenslebens von Seiten der Laien. Ein Gläubiger oder eine Gruppe von Gläubigen eignet sich die kirchliche promovierten Frömmigkeiten wieder an, indem sie sie privatisiert. Man entnimmt ein bestimmtes Glaubensgut aus der offiziellen kirchlichen Religion und geht mit ihm eine persönliche und private Beziehung ein. Irgendein Stück der Glaubenslehre hebt man besonders hervor: man kultiviert eine spezielle Verehrung, geht ein privates Verhältnis mit einer heiligen Person oder Sache ein, und erhofft sich so persönlichen Schutz für dieses Leben und Hilfe für den Zugang zum ewigen Leben. Diese Privatisierung mit ihrem spezifischen Akzent auf das Weglassen der kirchlichen und öffentlichen Dimensionen, ist einer der meist typischen Züge des heutigen, modernen Volkskatholizismus, nach den Analysen der CERIS. ²⁵⁾

Der traditionelle Laienkatholizismus kennzeichnete sich dadurch aus, daß er nicht im Gegensatz zu einer intern gefestigten klerikalen Kirche stand: er war ein öffentlicher Volkskatholizismus, der als verantwortlicher Träger die Gemeinschaft hatte. Die Riten und Vorstellungen waren kollektiver Besitz. Der moderne Volkskatholizismus ist demgegenüber ein marginal gebildetes Glaubensleben innerhalb oder gegenüber einer sich aufzwingen hierarchischen Kirche, einer römischen Kirche, in der die zentrale Figur des Priesters, als Sakramentsspender und als einzig Bevollmächtigter der im Namen Gottes sprechen darf, ist. Weil die Kirche sich anders benahm, sich intern kristallisierte und das Religiöse in der Gesellschaft zu ihrem exklusiven Kompetenzbereich erklärte, kam der Volkskatholizismus in eine völlig andere Situation

und wurde so gezwungen, sich umzuändern.

Als Antwort auf diese neue Situation schränkt der Volkskatholik seine religiöse Autonomie bis auf die Privatdomäne seines eigenen Glaubenslebens ein. Er akzeptiert, daß die Kirche, die Heiligen und die Sakramente der offiziellen kirchlichen Instanz angehören, und er unterwirft sich ihnen soweit als notwendig. Aber in seinem persönlichen Leben hütet er seine Eigenständigkeit. Er zentriert sein Glaubensleben auf jene Elemente, für die er keine Mediation der institutionellen Diener der Kirche braucht. Er geht eine direkte Relation zum Heiligen oder ein privates Vertrauensverhältnis mit einem bestimmten Heiligen (oder dem Altarssakrament, dem Herzen Jesu oder der Dreifaltigkeit) ein. Von diesem Verhältnis her wird dann seine Relation zu Kirche, Priester und Sakrament undefiniert.

Der Unterschied zu dem traditionellen Volkskatholizismus ist nicht dieser Heiligenkultus: gerade dieser Kultus bildet sein Erbe und wird fortgesetzt, aber auf eine neue Weise. Waren die traditionellen Heiligen Gemeinschaftsheilige, Besitz einer lokalen Gemeinde, so ist die neue Heiligenverehrung Privateigentum der Gläubigen.

Nach dieser Analyse ist der moderne Volkskatholizismus zu sehen als eine Reduktion des katholischen Systems zu seinen privatisierten Elementen. Diese Elemente - dem einzelnen praktizierenden Gläubigen angepaßt und neu umgedeutet - entweichen der Kontrolle der institutionellen Agenten der Kirche. ²⁶⁾

In diesem Volkskatholizismus existieren keine Spezialisten die institutionell autorisiert sind um das Glaubensleben zu definieren. Anlehnend an die offizielle Kirche wird der Glaube von den Praktizierenden selber immer neu definiert. In diesem Sinne steht populär oder volks gegenüber erudit, fachmännisch und spezialisiert.

2.2 WARUM WIRD VOLKSKATHOLIZISMUS ZU EINEM PROBLEM FÜR DIE KIRCHE

Uns interessiert es nun nachzugehen, wie und warum die Existenz dieses privatisierten Volkskatholizismus oft nicht als problematisch erfahren wurde. Vielleicht werden wir auf diese Weise die aktuelle Relevanz der Problematik richtig verstehen können und hören, wie die Frage der Kirche genau gestellt wird, und wo genau das Problematische liegt, und werden wir so die Antworten, die gesucht, und die Reaktionen, die in der Kirche vom Volkskatholizismus aufgerufen werden, verstehen.

2.2.1 Haltung der Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus in rezenter Vergangenheit

In ihrem Streit mit dem laikalen, oft antiklerikalen Katholizismus der Elite, betrachtete die Kirche das gläubige Volk als ihr zugehörend und an ihrer Seite stehend. Dieses Volk wurde soviel wie möglich mobilisiert, um die Stellung der Kirche gegenüber dem Staat zu stärken. Dies gab der Hierarchie das Recht, im Namen des brasilianischen Volkes zu sprechen und vom Staat Privilegien zu fordern. Es bestätigte das kirchliche Selbstbewußtsein Hirte aller zu sein. Darum wurde der Volkskatholizismus meistens wohlwollend als Beweis der religiösen Veranlagung der Brasilianer gedeutet. Der Volkskatholizismus korrelierte an das römisch-kirchliche Selbstverständnis, das sich in der Terminologie von Mutterkirche und anvertrauter Herde äußerte. Die Kirche sah es als ihre Aufgabe, diese Herde zu führen und zu schützen: die schlimmsten Exzesse mußte man bekämpfen, aber die kleinen Gutgläubigkeiten durfte man als mitleiderweckend nachsehen. ²⁷⁾

Die theologische Fixierung der Heilsvermittlung durch die Sakramentenspendung auf das Individuum hin, bedingte eine Sicht auf den Volkskatholizismus, der den Klerus beruhigte als er sah, daß - in der schon beschriebenen Privatisierung des Glaubensgutes - die Kindertaufe nicht zur Diskussion gestellt wurde, und daß überall, wo Kontaktpunkte bewahrt blieben, der Volkskatholik untertänig und eindrucksvoll devot, die priesterliche Vermittlung, die Messe, das Kirchengebäude und die kirchliche Institution akzeptierte. Von daher war es nicht nötig, kirchliche Aufmerksamkeit an Privatdevotionen

wie den neun Herz-Jesu-Freitagen oder dem Tragen von miraculösen Medaillen, oder Manifestationen, wie Prozessionen oder Pilgerfahrten, zu widmen.

Außerdem bildete der Volkskatholizismus die ruhige, problemlose Basis, auf der die neue Kirche des romanisierten Klerus wie ein festes Bauwerk hochgezogen wurde. Der Volkskatholizismus mit seinem traditionellen Verständnis für die Verbindung zwischen Geld und Gnade, gewährte eine finanzielle Basis durch Stipendien, Geldgelübde, Patronatsfeste, Pilgerfahrten. Sogar die Rekrutierung für den kirchlichen Kader wurde durch den Volkskatholizismus erleichtert. ²⁸⁾

Der Volkskatholizismus stand der offiziellen Kirche ja nicht feindlich gegenüber: er störte den richtigen Verlauf der Dinge nicht, er focht den kirchlichen Status quo nicht an, wie er auch die gesellschaftliche Ordnung nicht angriff. Im Gegenteil, durch seine Abhängigkeit und Untergebenheit half er, den ehrwürdigen Charakter der Kirche über alle Zweifel zu erheben. Die relativ wenig frequenten revolutionären Bewegungen innerhalb des Volkskatholizismus wurden als Ausnahmen gesehen und als Fanatismus gedeutet: ein Entschlüpfen aus den Zügeln der Kirche des im Grunde gutmütigen Volkes. Der moderne Volkskatholizismus korrelierte - wie gesagt - an die eigene Form des kirchlichen 'Establishment'. Man kann tatsächlich von einem großen Maß an Harmonie sprechen. ²⁹⁾

2.2.2 Umänderungen der kirchlichen Haltung dem Volkskatholizismus gegenüber

Diese Akkomodation war deutlich ein vorläufiger Bestand. Es konnte beinahe nicht ausbleiben, daß der unterschwellige Konfliktstoff einmal nach oben kommen würde.

Solange die Kirche mehr um Erhaltung ihrer dominanten Position im öffentlichen Leben der Gesellschaft stritt, war die private Glaubensüberzeugung und die private Glaubenswelt der (Volks)katholiken sachlich nicht wichtig. Aber der gesellschaftliche Verschiebungsprozeß der kirchlichen Funktion durch den allmählichen Übergang von pluriformer Funktionalität der Kirche zu ihrer exklusiven Fixierung auf die reli-

giöse Ebene, verschob auch das Handlungsfeld der institutionalisierten Religion: Gottesdienst wurde mehr und mehr etwas privates. Während die diffuse Religion unter der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Realität aus dem Auge verloren ging, wurde Religion immer mehr zu einer innerlichen Haltung der individuellen Person. Darum richtete sich die offizielle Kirche allmählich mehr auf die Glaubenshaltung und Glaubenspraxis der Kirchenglieder. In soziologischer Sprache kann man sagen, daß die kirchliche Position in der Gesellschaft sich umänderte, und daß als Folge davon mehr kirchlicher Belang auf die Überzeugung des Einzelnen gelegt wurde. Nach der genannten 'Insulation' der Kirche, legte man allmählich immer mehr Gewicht auf Kirchenbesuch und Sakramentenempfang. Nach der Taufe wurden diese zwei Dinge die wichtigsten Kriterien für die romanisierte Kirche. Aber als man dazu überging, religiöse Teilnahme zu messen am regelmäßigen Liturgiebesuch, Kommunionempfang und Kontakt mit dem Pfarrer, wurde der Volkskatholizismus problematisch.

Die neue Situation hatte zur Folge, daß die interne kirchliche Struktur unter Spannung gesetzt wurde. Um diesen Aspekt der Problematik richtig zu sehen, muß man den strukturellen Aufbau der Kirche zerlegen. ³⁰⁾

Wir erkennen drei faktisch konstitutive Elemente in der Kirchenordnung: es sind die Hierarchie, die Priester und die Gläubigen. Diese drei Termen sind parallel zu den gesellschaftlichen Strukturen nach Autoritäten geordnet: sie bilden eine Achse, an deren oberen Endpunkt der Bischof (Papst), der die Autorität besitzt, und am unteren Ende die Laiengläubigen, die jene Autorität nicht besitzen, stehen; dazwischen steht der Klerus als Vermittlungsterm.

Innerhalb dieser strukturellen Ordnung ist der Laie funktionell passiv: er ist der Empfänger, der Begünstigte, der rezeptiv gegenüber dem Priester steht; er nimmt keinen Anteil an den wesentlichen Entscheidungen. Folge ist eine Zweiteilung: Hierarchie und Klerus repräsentieren die Kirche, während der Laie die Welt vertritt. Solange diese Kirche - als Hierarchie und Klerus - plurifunktionell in der Gesellschaft

operierte, war die Passivität der Laien in der Kirche und ihre Heterodoxie und Heteropraxis kein Problem.

Aber die Verschiebung nach der exklusiv religiösen Ebene gefährdete ihre dominante Position: die Kirche wünschte ihren Einfluß auf die Gesellschaft zu behalten. Dies konnte sie nur realisieren durch eine Berufung der Laien. Hier entstand - nach dieser soziologischen Teilanalyse - das kirchliche Bedürfnis nach aktiven Laien, die gegenüber der feindlichen Außenwelt die Kirche vertreten würden. Da finden wir einen Ursprung des modernen Laienapostolats der 'Katholischen Aktion' (JOC, JAC, Legio Mariae usw.). Erst in diesem Zusammenhang wurde die distanzierte Passivität und die heterodoxe Praxis der Laien als problematisch für die Kirche wahrgenommen.³¹⁾

Nach dem Jahre 1945 wurde es immer mehr evident, daß die Kirche keine Bedingungen hatte, um die Religion des Volkes zu orientieren. Wichtige Kontingente der Bevölkerung emigrierten nach anderen Credo und brachen definitiv mit der katholischen Kirche. Es wurde sonnenklar, wie wenig die Kirche Einfluß und Kontrolle auf die Bevölkerung hatte.

Der große Stoß, der den problematischen Volkskatholizismus akut ins Bewußtsein brachte, kommt zweifellos von den mehr rezenteren Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche. Namentlich das zweite vatikanische Konzil bedeutete eine neue Phase im kirchlichen Umänderungsprozeß, der im 19. Jahrhundert begann.

Für die brasilianische Kirche bedeutete Vatikanum II, daß ihr ein ganzer Satz Erneuerungsforderungen gestellt wurde, die den Auffassungen über die Aufgabe, die die Kirche in der heutigen Welt erfüllen soll, entnommen sind. Es stellt die Kirche einem Idealbild gegenüber, das, inspiriert von einer europäischen Theologie, auf internationaler Ebene entworfen wurde.³²⁾ Referenzpunkt für das heutige Selbstbewußtsein in der Kirche ist nicht die brasilianische Gesellschaft, in der sie steht, sondern sind die neuen Forderungen der Weltkirche, wie diese in den Konzilsdokumenten ausgedrückt wurden, und in den Vermittlungen finanzieller und personeller Art, nament-

lich der nordamerikanischen und deutschen Kirche, materialisiert wurden. Dies bedeutete, daß auf verstärkte Weise die Kirche als supranationaler Organismus selbst neue Ziele und Werte vorstellt und der lokalen brasilianischen Kirche verpflichtend anbietet.

Tiefgreifend wirkt diese neue kirchliche Lage auf Sehweise und Stellungnahme der Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus, und in unserem Falle gegenüber der Frömmigkeitsbewegung um Padre Cicero.

Eine der neuen Forderungen der Kirche ist die Frage nach dem bewußt überzeugten Gläubigen, der aktiv innerhalb seiner Gemeinde Verantwortung auf sich nimmt. Dieser Aufruf zur Laienteilnahme geht aus der Kuppe der Kirche hervor und stammt in erster Instanz nicht aus einer Aspiration der Gemeinde selbst. Dies könnte zu einer illusorischen Form der Partizipation führen, in der 'jener, der Sachkenntnis hat' mit der gleichen Intensität wie vorher sich 'jenem, der diese Kenntnis nicht hat' aufzwingt; nur die Weise hätte sich geändert: durch den Dialog und nicht mehr durch das frühere Normenvorschreiben. Dann wäre in Wirklichkeit nichts geändert in der Grundhaltung von Laie und Klerus: jener akzeptiert weiterhin als Begünstigter alles, was ihm vorgestellt wird, und dieser sucht wie früher einen folgsamen und getreuen Kundenkreis. Diese Problematik wird unter dem heutigen Klerus stark erfahren.

2.2.3 Die Volksverehrung Padre Ciceros in dem historischen kirchlichen Kontext

Nachdem die geschichtliche Entwicklung des Katholizismus in Brasilien charakterisiert und das Problematische des Volkskatholizismus für die Kirche in seiner Allgemeinheit lokalisiert wurde, wird es uns jetzt ersichtlich, warum die Frömmigkeitsbewegung, die in Juazeiro entstand, von Anfang an als Widerspruch und als Problem in der lokalen Kirche erfahren wurde.

Hier wurden einige historische Fakten, die den Lauf des Geschehens aktiv bestimmten, analysiert: die Haltung der sich selbst umändernden Kirche bedingte in wichtigem Ausmaß die

Entwicklung Juazeiros zu der heutigen oppositionellen und von der Kirche gelösten Volksfrömmigkeit.

Die vorhergehende Analyse verdeutlicht, was genau für die Kirche in der Padre-Cicero-Verehrung problematisch ist. Zusammenfassend geben wir einige Hauptpunkte der kirchlichen Problematik an:

1) An erster Stelle steht die Ambiguität der Hauptfigur: obwohl Vertreter der sich romanisierenden Kirche und sogar Modellträger der kirchlichen Erneuerung, identifiziert Padre Cicero sich so sehr mit der um ihn entstehenden Volksfrömmigkeit, daß er in Opposition gegen seine Kirche geriet. Kennzeichnend ist dann auch die ambigue Haltung der Kirche selbst gegenüber Padre Cicero: seiner priesterlichen Funktionen enthoben, wurde er jedoch wiederholt in sein Amt gestellt, er wurde nicht exkommuniziert oder gebannt und sie hat ihm nie die Sakramente verweigert.

2) Diese Ambiguität hat Padre Cicero seiner Bewegung übertragen. Seinem Ursprung nach war Juazeiro selbst innerhalb des traditionellen Volkskatholizismus eine kirchenerneuernde und romanisierende Bewegung: siehe die Herz-Jesu-Verehrung, die Sakramentsfrömmigkeit, die vielen Laienorganisationen unter direkter priesterlicher Führung, die Intensifizierung der innerkirchlichen Spiritualität. Aber diese neuen Elemente wurden in den Verstehenshorizont des traditionellen Volkskatholizismus übersetzt: der lokale Aspekt des eucharistischen Geschehens im Jahre 1889 wurde auf eine, für die universelle Kirche unzulässige Weise betont; das Herz Jesu begann Dinge zu sagen, die so direkt den religiösen Bedürfnissen der Frommen entsprachen, daß sie nicht mehr übereinstimmten mit dem, was die offizielle Kirche ihm in den Mund legte; die Mutter Gottes in Juazeiro erinnerte auf die Dauer wenig an die offizielle kirchliche Marienfigur, und vor allem: Padre Cicero wurde nicht geehrt, weil er von der Kirche seine Autorität empfangen hatte, sondern unabhängig davon, wegen seiner persönlichen Qualitäten. Darum wurde die Frömmigkeit in Juazeiro und um Padre Cicero von der Kirche immermehr nur noch als ein Rückfall in den traditionellen

Volkskatholizismus und als Widerstand gegen die kirchliche Erneuerung und Rebellion gegen die hierarchische Autorität gesehen.

3) Ein wichtiger Konfliktpunkt liegt aber zweifellos im unabhängigen Charakter der Padre-Cicero-Verehrung. Im Kontext der sich selbst organisierenden und bestätigenden Kirche gegen eine feindliche Umwelt, ist die Bewegung um Padre Cicero keine Gruppe folgsamer Gläubiger. Sie ist ein oppositionelles Phänomen, das - der Kirchenführung entweichend - auf erschütternde Weise die Schwäche des kirchlichen Katholizismus zur Schau trug, und das sogar eine Art Bundgenossenschaft mit den politischen Gegnern der Kirche einging.

Dieser Konfliktpunkt kam schon am Anfang als solcher nach vorn: schon gleich nach dem Blutwunder wurde Juazeiro ein kirchenpolitische Problem. Der Bischof protestierte, daß man ihn nicht gleich um Rat gebeten und in die Sache einbezogen hatte: man hatte seine Autorität verkannt; außerdem protestierte er besonders scharf gegen das Auftreten der autonomen Laiengruppen und verurteilte die 'beatas' und die Kreuzlegionen. Nachdem die offizielle Kirche Stellung genommen hatte, entwickelte sich der Fall auf logische Weise. Man würde heute geneigt sein zu behaupten, daß, falls die Kirche sich gerade in jener Zeit nicht so intensiv um ihre innerkirchliche Reform bemüht hätte, die Bewegung in Juazeiro ganz anders verlaufen wäre.

Auch in der ganz rezenten Lage um Frei Damião sehen wir etwas ähnliches, wie hier analysiert, geschehen. Auch Frei Damião - obwohl viel fester als Padre Cicero in der kirchlichen Struktur verankert: er ist ja Volksmissionar und Kapuziner - gerät in eine oppositionelle Stellung innerhalb der Kirche. Solange Frei Damião die kirchliche Illusion bestätigen konnte, daß sie durch ihn ihren Griff auf das gutgläubige Volk verstärke, war Frei Damião kein Problem. Nun aber deutlich wird, daß diese Unterstellung in der nachkonziliaren Phase der Kirchenerneuerung nicht mehr zutrifft, ändert sich die kirchliche Perzeption Frei Damiãos abrupt.

4) Der Laiencharakter der Padre-Cicero-Verehrung bedeutet

auch theologisch für die Kirche eine Herausforderung. Die Praxis der Padre-Cicero-Anhänger läßt wenig oder gar keinen Platz für die kirchliche und priesterliche Heilsvermittlung. Für den Padre-Cicero-Verehrer bedeutet der Segen Padre Ciceros oder ein Stoßgebet zu ihm mehr als eine Eucharistiefeier oder eine biblische Betrachtung. Innerhalb des offiziellen Katholizismus werden die Sakramente und die Bibel von den Priestern (und seinen Helfern) vermittelt; beide werden dann auch theologisch sehr hoch gewertet. Dagegen werden Devotion und Frömmigkeit nur als theologische Randphänomene eingestuft: sie brauchen keine kirchliche Vermittlung und werden in einer unmittelbaren Relation mit dem Heiligen erlebt und praktiziert. ³³⁾

5) Die Gläubigen Padre Ciceros lassen sich nicht im römischen Kirchensystem als passive Kirchenglieder, die sich selber als Objekt pastoraler Betreuung verstehen, einfassen: sie sorgen selber für ihre religiöse Betreuung. Tatsächlich findet man in der Padre-Cicero-Verehrung jene Privatisierung, welche oben beschrieben wurde, sei es auch auf eigenen Weise, deutlich wieder. Obwohl nicht so ausgesprochen wie oben gesagt, reduziert zum Privatleben des einzelnen Gläubigen, ist die Analyse des modernen Volkskatholizismus als Wiederaneignung des katholischen Glaubensgutes, unter Weglassung dessen kirchlicher Dimension, für diese Frömmigkeit zutreffend. Nur muß hinzugefügt werden, daß sie auf eine angepaßte, typische, die kulturellen Umstände des Nordostens spiegelnde Weise, einige Züge des traditionellen Volkskatholizismus weiterführt, nämlich seine Relevanz für das soziale Leben und seine freibleibenden Organisationsansätze.

Die rezenten supranationalen Erneuerungsimpulse in der römisch-katholischen Kirche stärken im heutigen Moment die intensiven Spannungen, die schon immer die Padre-Cicero-Bewegung in der Kirche begleiteten. ³⁴⁾

2.3 HALTUNG UND PASTORALES AUFTRETEN GEGENÜBER DER VOLKSFRÖMMIGKEIT IN EINER LOKALEN KIRCHE

Die Verehrung Padre Ciceros ist auffällig und vital im ganzen Territorium der Erzdiözese Maceió in Alagoas: sowohl unter der Landbevölkerung der latifundiaren Zuckerrohrregion und unter den Küstenbewohnern, als auch unter der Stadtbevölkerung der kleinen Städte und besonders der Hauptstadt selbst, sind die Anhänger Padre Ciceros zahlreich vertreten. Diese Frömmigkeit ist sehr nachdrücklich anwesend, nicht nur im privaten Leben des individuellen Devoten, sondern auch im öffentlichen Leben, wie dies sich auf der Straße und überall, wo Menschen sich begegnen, vollzieht.

Darum ist es nicht erstaunlich, daß diese Frömmigkeit auch innerhalb der lokalen Kirche wahrgenommen wird. Die Weise auf welche sie gesehen wird, ist jedoch nicht die gleiche. Die vorgefundenen Ansichten in der Kirche bedeuten notwendig zu gleicher Zeit Interpretationen und Attitüden. Wir meinen die verschiedenen Ansichten und pastoralen Haltungen gegenüber der Volksfrömmigkeit auf einfache Weise in drei Typen schematisieren zu können. ³⁵⁾

2.3.1 Eine gutartige Form der Volksfrömmigkeit

Die Padre-Cicero-Bewegung wird in der lokalen Kirche oft wahrgenommen als eine gutartige Form des Volkskatholizismus, die als Tatsache akzeptiert und als innerkirchliches Phänomen ertragen wird. Diese Anschauungsweise ist - Ausnahmen einbegriffen - allgemein unter den Laiengläubigen, auch unter denen, die selber Padre Cicero nicht verehren.

Unter dem Klerus wird diese Ansicht von einer Minderheit jener Priester vertreten, die eine mehr oder weniger lange Erfahrung in der Pfarrseelsorge haben. Diese Priester interpretieren ihr pastorales Amt als eine Pflicht, den religiösen Bedürfnissen der ihnen anvertrauten Gläubigen entgegenzukommen; außerdem ist das finanzielle Überleben dieser Pfarrer abhängig von den Einnahmen aus der Sakramentenspendung.

In dieser Gruppe der Kirchendiener wird die Verehrung Padre

Ciceros als eine wenig orthodoxe Frömmigkeit angesehen, die nicht zur wahren Kirchlichkeit paßt. Aber dieser Aspekt wird beschönigt als schuldlose Unwissenheit, durch fehlerhafte pastorale Begleitung bedingt. Eigene Verwicklung in diese Frömmigkeit - z.B. Messe bei der Statue Padre Ciceros - rechtfertigen sie als Versuch zur orthodox -kirchlichen Beeinflussung: man soll das qualmende Ried nicht brechen!

Sie meinen, daß die Probleme erst heraufbeschworen werden durch die Verwirrung, die von den als radikal oder zu übereilt gebrandmarkten liturgischen, doktrinarischen Erneuerungen der nachkonziliaren Kirche oder von der Aktivität der Pfingstgläubigen gestiftet wurde. Diese Priester (und Gläubigen) stehen den verschiedenen fanatischen Sekten des Volksprotestantismus feindlich gegenüber, dagegen sind sie meistens sehr tolerant in bezug auf die Xangô- oder Umbandakulte.

Das eigene Predigen ist belehrend: sie übertragen in den Predigten Teile der kirchlichen Lehre, dabei schnell übergehend zu moralisierendem Sprechen. Ihr Verhältnis zu den Gläubigen hat eine vertrauliche Art: der Verkehr mit der Pfarrgemeinde vereint väterliche und schulmeisterliche Elemente, aber gleichzeitig den Anschein eines sachlichen Funktionärs. Diese Pastoren haben eine betonte lokal-kirchliche Bindung: sie orientieren sich mehr an der Pfarrei als an der Diözese oder den Pastoralrichtlinien der nationalen Bischofskonferenz. ³⁶⁾

Die Träger dieser Ansicht scheinen irgendwie ihre Augen zu schließen vor dem Anders-sein des Volkskatholizismus und handeln faktisch, als ob es nur eine Form des Katholizismus gäbe. Sie gehen dabei von dem Gedanken aus, daß Religion immer gut sei, und neigen dazu, Katholizismus als einheitsstiftendes Element in der Gesellschaft zu sehen.

Diese erste Anschauungsweise scheint eine heutige Weiterführung der traditionellen pastoralen Identität der brasilianischen Kirche aus der Zeit, als die Emigration der Kirche aus der Totalität der Gesellschaft, sich noch nicht so deutlich manifestierte. In der Ansicht dieser Priester und Gläubigen, wirken Kirche und Staat auf parallele Weise in der gleichen Richtung auf die Volksmassen ein, um sie zu erziehen

und ihnen zu helfen. Kirche und Staat representieren in dieser Sicht die soziale Elite. Ähnlich wie der Politiker entnimmt der Pfarrer seine Wichtigkeit der Gefolgschaft, die er unter seinen Gemeindegliedern findet.

Strategisches Ziel dieser pastoralen Betreuung ist nicht die Autonomwerdung der Gläubigen. Eher fordert diese Seelsorge das Fortbestehen der filialen untergebenen Haltung gegenüber den kirchlichen und sozialen Autoritäten. Das Aufklärungselement ist in der pastoralen Sorge des Volkskatholiken minimal: man spricht über Unwissenheit, aber dann meint man damit bewußt oder unbewußt 'arme und hilflose Menschen die uns brauchen'.

2.3.2 Eine bösertige Form der Volksfrömmigkeit

Dominant in der sich erneuernden lokalen Kirche von Alagoas ist eine Anschauungsweise, welche die Verehrung Padre Ciceros als eine bösertige Form der Volksfrömmigkeit sehen läßt. Unter den Trägern dieser Ansicht muß u.E. unterschieden werden.

Es gibt eine Richtung in der lokalen Kirche, die den bösertigen Charakter dieser Volksverehrung in der Autonomie dieser Laienfrömmigkeit lokalisiert. Die Unabhängigkeit hindert - so meint man - eine Beeinflussung zum Guten seitens der Kirche: unqualifizierte Menschen, die nicht darauf 'vorbereitet' sind, geben auf unverantwortliche Weise der Gutgläubigkeit des unwissenden Volkes Form.

Diese erste Gruppe besteht aus Menschen, die die Kirche als heilvermittelndes und überlokales Institut erfahren: es sind kirchengebundene Laien, die aus der älteren romanisierten Organisation herkommen, und Priester und Schwestern, die hauptsächlich aus anderen Kulturen (in und außerhalb Brasiliens) kommen und intensiv mit allem, was die Kirche tut oder leidet, mitleben.

Eine andere Richtung in der lokalen Kirche neigt dazu, die Bösertigkeit vor allem in dem unevangelischen Charakter der Frömmigkeit zu sehen; unevangelisch wird hier gebraucht in dem Sinne von nicht-auf-Christus-zentriert, nicht-kirchliche-Gemeinschaft-stiftend, und von nur-Trost-schenkend, nicht-sozial-bewußtmachend, nicht-befreiend und unkritisch.

Diese sagen gerne, daß in der Padre-Cicero-Verehrung nicht Glaube, sondern nur Religion/Religiösität vorhanden ist.

Diese zweite Gruppe wird von Menschen gebildet, die sich besonders für die kirchliche Erneuerung im nachkonziliaren Stil einsetzen: es sind Priester, Schwestern, Laienkatecheten, die sich gegen die frühere Periode der Sakramentalisierung absetzen und um die Qualität des Glaubens besorgt sind. Sie wollen Basisgruppen bilden, Bibelgruppen halten, Liturgie umgestalten. Diese sehr missionäre Richtung erscheint als vorherrschend in den regionalen Beratungen und Versammlungen pastoralen Art. 37)

Gegen den Hintergrund der gemachten Analyse der Geschichte des brasilianischen Katholizismus, können wir auch diese zwei Anschauungsweisen als Weiterführung der historischen kirchlichen Praxis gegenüber dem Volkskatholizismus interpretieren.

Schon seit dem Anfang der Kolonialisierung Brasiliens gibt es in der Kirche eine pastorale Strömung, die die Belehrung und Katechisierung des Volkes stark betont. Sie ist vor allem im Auftreten der Jesuiten festzustellen. Diese Strömung vertritt die praktische Übersetzung des nachtridentinischen Kirchenprinzips der eigenen Identität der Kirche gegenüber der Gesellschaft. Im 19. Jahrhundert wurde diese Denkrichtung extrem wichtig und durch den Romanisierungsprozeß dominant: in Opposition gegen die verdorbene Welt bestätigt die Kirche sich selbst in Rechtgläubigkeit, ritueller Orthopraxis und hierarchischer Betonung der Autorität. Folglich nimmt sie auch bewußt Abstand von der Volksreligion: Volkskatholizismus wurde als ein Synkretismus ritueller Art, ohne Dogma und ohne Moral, der Aufklärungsarbeit der Kirche allzusehr bedürftig, wahrgenommen. Religionsunterricht wird in dieser Sicht zum universellen Heilmittel. Diese pastorale Strömung erkennen wir in der ersten dieser Anschauungsweisen wieder.

In der nachkonziliaren kirchlichen Praxis in Brasilien wird Unwissenheit mehr spezifisch als Unkenntnis des Evangeliums bezeichnet und werden Religionsunterricht und Katechismus durch das Schlüsselwort Evangelisierung ersetzt. Die zweite

Variante der mehr negativen Anschauungsweise steht in dieser Praxis: in ihr finden wir sowohl eine Weiterführung des Romanisierungsprozesses, als auch dessen kritische Erneuerung. Die Träger dieser Anschauungsweise sehen den Volkskatholizismus als ein vom kirchlichen Katholizismus sehr deutlich unterschiedenes Phänomen. Sehr selbstkritisch gegenüber dem kirchlichen Katholizismus wie er tatsächlich ist, empfinden sie doch auch keine Sympathie für den Volkskatholizismus. Sie neigen dazu, vor allem die negativen Seiten zu betonen: in ihren Augen ist Volkskatholizismus nur entwerteter evangelischer Glaube, konformierende Religiösität, eine Religion von Geduld und Fatalismus; er ist für sie interiorisierte Unterdrückung, die in den Armen ihre passive und ergebene Anhänglichkeit an den Status quo aufruft. Von dieser Sicht auf die Bindung zwischen Volksreligion und repressiver Gesellschaft, können sie schwierig eine positiv bewertende Haltung gegenüber der Verehrung Padre Ciceros einnehmen; sie sehen nur einen Bedarf nach Evangelisierung: die Anhänger Padre Ciceros brauchen christliche Befreiung.

Man kann dann auch in Alagoas beobachten, daß die Tendenz zu Basiskommunitäten quer auf einer sympathisierenden Anerkennung des Volkskatholizismus steht. Wo Gläubige sich zu einer Basisgruppe zusammenfinden, oder Kommunitätsführer in Evangelisierungskursen ausgebildet werden, verlassen diese meistens ihre frühere volkskatholische Welt und lernen sich von den Praktiken der Verehrung Padre Ciceros zu distanzieren: sie werden eingeführt in eine andere katholische Welt, wo Eucharistie und Bibel zentral stehen, und wo sie abhängig gegenüber den orientierenden Priestern und Schwestern stehen. Verfremdet aus der volkskatholischen Vorstellungswelt, werden sie als Missionare der Kirche zurück zu ihren volkskatholischen Brüdern gesandt, um den neuen Katholizismus dort zu verkünden.³⁸⁾

2.3.3 Volksfrömmigkeit als unbekanntes Phänomen

Eine dritte Anschauungsweise und pastorale Haltung der Verehrung Padre Ciceros gegenüber zeichnet sich in der lokalen Kirche ab. Sie erfährt die Volksfrömmigkeit als ein fragwür-

diges, ambivalentes, aber unbekanntes Phänomen. Man möchte nicht bestreiten, daß das Frömmigkeitsleben der Armen - auch wohl als Folge religiöser Unwissenheit - eine mangelhafte Form des Glaubensausdrucks darstellt, daß es eine religiöse Rückwirkung der ökonomischen Armutssituation des Volkes bedeutet, und daß es sicher teilweise unerlöste Religiösität sei. Aber mehr ist man durch ihre Fremdheit beeindruckt: die Volksfrömmigkeit ist eine unbekannte Welt von Menschen, die anders denken und leben, die andere Bedürfnisse haben und die sich darum selbstverständlich nicht in der Kirche zu Hause fühlen. Man weiß um diese andere Welt, um dies andere Brasilien, um diesen anderen Katholizismus mit seinem anderen Gott, und man ist sich bewußt, daß man als Außenstehender sie nicht versteht.

Diese Ansicht hat die Unterstützung der regionalen und nationalen Bischofskonferenz. Diese stellte schon seit 1974 die Volksreligion in ihrem eigenen positiven Wert als Priorität für die theologische Reflexion. ³⁹⁾

Diese dritte, mehr distanzierte Haltung gegenüber der Verehrung Padre Ciceros sieht die eigene Originalität dieser Volksfrömmigkeit und steht ihr respektvoll gegenüber. Sie begreift, daß die Volksreligion funktioneller im Leben der Armen wirkt als der kirchliche Glaube. Sie versteht auch, wie schwierig dem Volke die schnellen nachkonziliaren Änderungen der offiziellen Kirche sind.

Eine der Wurzeln dieser Anschauungsweise meinen wir in der brasilianischen Elite nachweisen zu können, die seit Ende des 19. Jahrhunderts auf die Europäisierung der Kirche in der Gesellschaft reagierte, indem sie Aufmerksamkeit für das national Eigene forderte, und indem sie Ehrfurcht und Respekt für die nicht europäischen Komponenten in der brasilianischen Kultur zu fördern versucht. Wir wiesen diese Tendenz in der Literatur nach, die den Indianer und den Bewohner des trockenen Innenlandes des Nordostens idealisierte. ⁴⁰⁾

Dieser Versuch, die verschiedenen Anschauungsweisen und Haltungen, die in der Kirche von Alagoas dem Volkskatholizismus gegenüber leben, in drei (oder vier) Modellen zu schemati-

sieren, kann nur eine wenig nuanzierte Wiedergabe einer viel komplexeren Realität sein. Natürlich stehen die auseinandergelegten Ansichten mit einander in Verbindung, und wechseln sich sogar in den gleichen Personen ab. Diese Tatsache ist zum Teil dadurch bedingt, daß man sich wenig direkt thematisierend mit dieser Problematik beschäftigt.

2.3.4 Die Padre-Cicero-Verehrung in der lokalen Kirche

Gemeinsam an allen konstatierten Anschauungsweisen der Kirche in Alagoas ist die Tatsache, daß sie in gleicher Weise ihren Standpunkt außerhalb der Welt des Volkskatholizismus selbst haben. Aus einer Kirche, die sich anders versteht, schaut man nach Riten und Vorstellungen der Volksverehrung.

Zusammenfassend können wir nun konkretisieren, warum die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero für die Kirche in Alagoas problematisch ist und welche Fazetten diese problematische Erfahrung hat.

1) Die Ortskirche weiß sich allgemein belastet mit der pastoralen Verantwortung für die Anhänger Padre Ciceros: die Verehrung Padre Ciceros und die Volksfrömmigkeit werden wahrgenommen und akzeptiert als ein innerkirchlicher Tatbestand. Der Volkskatholizismus gehört zu ihr: sie hat dazu ein anderes Verhältnis als zu den zwei anderen Kategorien brasilianischer Volksreligionen, dem Pfingstprotestantismus und den afro-brasilianischen Kulturen. Sie sieht die Volksfrömmigkeit als ihr internes apostolisches Aktionsgebiet.

In diesem Bewußtsein konkretisiert sich zweifellos die jahrhundertelange Mutterkirchetradition der römisch-katholischen Kirche.

2) Die Ortskirche erfährt ihre eigene kirchliche Welt als der volkskatholischen Welt überlegen, und ist überzeugt von den Wohltaten, die aus ihrer pastoralen Praxis zu den Gläubigen strömen.

3) Von diesem Selbstbewußtsein her nimmt man die Volksfrömmigkeit wahr. Allgemein in dieser lokalen Kirche - die dritte

Anschauungsweise wirkt wenig durch in der reellen Praxis - wird die Volksfrömmigkeit und der Volkskatholizismus im Ganzen als eine unvollständige, abgesahnte und abergläubische Form von Katholizismus eingestuft.

4) Die pastorale Sorge um den Frommen von Padre Cicero hat bewußt oder unbewußt als tiefe Absicht, diese Form von Katholizismus zu überwinden und zu beseitigen. Die Träger dieser Sorge erwarten - eventuell ohne sich dies bewußt zu machen -, daß der Volkskatholik um seine Inferiorität weiß und daß er das Bedürfnis hat sein Glaubensleben zu entwickeln und umzuändern.

5) Kuriös ist es festzustellen, daß dies bei der übergroßen Mehrzahl der betreffenden Gläubigen nicht der Fall ist. Die pastorale Erfahrung zeigt immer wieder neu, daß nur selten ein Padre-Cicero-Verehrer sich als Gläubiger bewußt unterlegen fühlt oder seine Glaubenswelt verlassen möchte, weil sie ihm mangelhaft erscheint. Es sieht aus, daß die Kirche in ihrer pastoralen Aktivität auf wahre Resistenz stößt. Das Experiment der Taufkurse für Eltern und Paten ⁴¹⁾ und andere katechetische Versuche beweisen, daß man der kirchlichen Sorge Widerstand bietet. Es ist eine Art kollektiver, generalisierter, ansteckender Resistenz, die man wahrscheinlich aus der Hypothese erklären könnte, daß der Padre-Cicero-Anhänger - lebend in einer Situation für welche sein faktisches Religionsleben adäquat ist - das Gefühl hat, sein religiöses Leben voll zu erleben und darum überzeugt ist, daß eine Änderung nutzlos sei. ⁴²⁾

6) Man ist sich in der Ortskirche mehr oder weniger der eigenen Unwissenheit im bezug auf die Bewegung um Padre Cicero bewußt. Man hat sehr wenig Informationen zur Verfügung, und kann eigene Beobachtungen nur sehr prekär deuten. Noch weniger weiß man, welches Bild der Padre-Cicero-Verehrer vom Auftreten und der pastoralen Sorge der Kirche ihm gegenüber hat.

7) Keiner weiß genau, was die Kirche mit der Volksfrömmigkeit anfangen soll. Sowohl diejenigen, die in einer väterlichen Haltung tolerant gegenüber der Devotion auftreten, als

auch jene, die sie im Namen des Evangeliums bekämpfen wollen, stellen sich zögernd Fragen über ihre Handlungsweisen. Die Uneinigkeit der Anschauungsweisen und des pastoralen Auftretens hat als Folge, daß die Verehrung Padre Ciceros als einheitstörender Faktor im Erzbistum wirkt. Die verschiedenen Attitüden, die in gegenläufigen Bewegungen einander aufheben und schwächen, machen, daß durchaus eine effiziente kirchliche Praxis fehlt. Dieser Mangel stärkt die Autonomie der Volksfrömmigkeit. .

8) Das kirchliche Leben und die pastorale Führung der Kirche spielen sich in der Diözese ohne direkten Bezug zur Padre-Cicero-Verehrung ab. Das Problem der Volksfrömmigkeit wird schon gespürt, aber entweicht der gerichteten Beobachtung der Kirche.

9) Diese Kirche fixiert sich immer mehr auf eine andere Linie: kirchliche Erneuerung und Evangelisierung sind die zwei zentralen Zielsetzungen der Praxis, die man oft über die Köpfe der Gläubigen, i.c. der Padre-Cicero-Anhänger hinweg, von der bestehenden Kirche aus glaubt unternehmen zu können.

2.3.5 Charakterisierung der Ortskirche selbst

Auf Grund unserer gesamten Beobachtungen können wir abschließend ein globales Bild dieser lokalen Kirche in Nordostbrasilien in ihrer für unsere Studie relevanten Zügen zu zeichnen versuchen.

Die Ortskirche identifiziert sich als Teilkirche eines großen internationalen Organismus, der seinen kulturellen und sozialen Mittelpunkt nicht in der Welt der Armen hat, sondern in den nicht armen Sektoren des Landes und in den reichen Ländern der Welt. Sie ist eine Kirche, die ihr Selbstbewußtsein und ihre Ekklesiologie der katholischen Weltkirche entleiht und die sich selbst als lokale Agentur und Sichtbarwerdung dieser Universalkirche versteht. Der überlokale Aspekt überschattet also die Lokalfarbe. Dies manifestiert sich entscheidend im Klerus und im Kirchlichen Kader: neben den Faktoren der universell gerichteten Berufsausbildung und der nicht völkischen Lebensbedingungen von Priestern und Schwestern -

dazu noch die Gegebenheit, daß viele der Priester teilweise an Fakultäten und Schulen lehrend tätig sind -, weisen auf den Tatbestand, daß der Bischof und ein beachtlicher Teil der Pfarrer nicht gebürtige Alagoaner sind, sondern durch überlokale Organe der Weltkirche dort ernannt oder stationiert wurden. ⁴³⁾

Dies wirkt sich in Reflexion, Liturgie, Kirchenführung und pastoraler Praxis aus. Die Kommunikationskanäle nach außen scheinen offener als nach innen: Einfluß der nationalen Bischofskonferenz, Gebundenheit an internationale religiöse Priester- und Schwesternkongregationen, Querverbindungen mit Bischöfen und Priestern in anderen Diözesen Brasiliens und intensives Mitleben mit Konflikten zwischen Kirche und Regierung auf nationaler Ebene, sind leichter wahrzunehmen, als Kommunikationen auf lokaler Ebene zwischen Nachbarpfarreien und zwischen den Priestern und Religiösen der Diözese und den Volkskatholiken.

Diese lokale Kirche ist eine Gemeinde, die infolgedessen ein internes, allgemein kirchliches, nicht typisch alagoanisches Milieu kultiviert und eine eigene kirchliche Sprache pflegt, in der die Lebens- und Leidengeschichte des einfachen Volkes wenig verlaublich wird. Sie ist eine Kirche, die mit Autorität den im nachkonziliaren Sinn neu durchdachten katholischen Glauben unterrichtet und liturgisch gestaltet und die auf organisierte Weise den Armen Unterstützung und Hilfe geben möchte. Sie ist eine Kirche, die sich durch die sozialen Kommunikationsmittel hören läßt, und die ihre Macht anwenden möchte, um mit politischen und militärischen Autoritäten zu unterhandeln, damit die sozialen Auswirkungen des politischen und ökonomischen Gesellschaftssystem gelindert werden. In der heutigen Phase (1976) legt sie als Diözese den Hauptakzent auf die Verwirklichung eines größeren internen und kommunitären Zusammenhangs. Die nachkonziliaren Erneuerungen und innerkirchlichen Reformen werden auf relativ sanfter Weise geplant und durchgeführt. Dies aber geschieht ausnahmslos ohne aktive Teilnahme der Volkskatholiken.

Man kann diese Kirche charakterisieren als eine Glaubensge-

meinschaft, die den Preis dafür bezahlt, daß das Volk, die einfachen Gläubigen, zu wenig Subjekt in der Kirche geworden sind. Der Abstand zwischen dieser Kirche und dem Volk ist groß.





3 ANALYSE DES VOLKSKATHOLIZISMUS UND DER PADRE-CICERO-VEREHRUNG MIT HILFE DER RELIGIONSSOZIOLOGIE

"Sie spielen das Spiel der Reichen,
wenn Sie die Religiösität derjeni-
gen kritisieren, die den Himmel um
Regen oder schönes Wetter bitten."

Dom Helder Camara

3.0 Einleitung: Versuch einer Situationsanalyse

Der dritte Teil dieser Studie ist der Situationsanalyse gewidmet. Dieser Versuch einer Analyse der vorliegenden Problematik ist die dritte Phase aus dem methodischen Modell, das wir der Fragestellung von Zerfaß entnehmen. Die im ersten Teil geschilderte Volksfrömmigkeit um Padre Cicero und die im zweiten Teil dargestellte kirchliche Praxis gegenüber dieser Volksfrömmigkeit werden hier einer kritischen Untersuchung unterworfen.

In erster Instanz braucht man ein wissenschaftlich konzistentes Instrumentarium, mit dem man der komplizierten Realität, die uns hier beschäftigt, einen Namen geben und definieren kann, und mit der man Einsicht bekommt, in welcher Weise die Probleme die sich stellen, systematisiert werden können.

Danach versuchen wir das Phänomen der Volksreligion, wie sie faktisch in dem brasilianischen Kontext aussieht, inhaltlich zu erleuchten: das allgemeine Bild des Volkskatholizismus, als Religion der Armen gezeichnet, wird unsere Kenntnis der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero wesentlich ergänzen.

Schließlich möchten wir die Resultate des ausgearbeiteten Begriffsmaterials zusammenfassen, um dann das Verhältnis zwischen Volksfrömmigkeit und kirchlichem Katholizismus zu interpretieren und von daher eine Beurteilung der pastoralen Praxis der Kirche zu versuchen.

Diese Situationsanalyse wird darum in drei Abschnitte aufgeteilt:

3.1 = Volkskatholizismus und kirchlicher Katholizismus von der soziologischen Perspektive her gesehen

3.2 = Volkskatholizismus als Religion der Armen

3.3 = Versuch einer Interpretation der kirchlichen Praxis

Die Analyse ist von vornherein eingeschränkt: wir sehen von einer Analyse mit Hilfe anderer Sozialwissenschaften, wie Religionspsychologie oder vergleichender Religionswissenschaft, ab und bleiben innerhalb des Blickfeldes der Religionssoziologie; nur im zweiten Abschnitt werden wir die Hilfe der kulturellen Anthropologie dazunehmen.

3.1 VOLKSKATHOLIZISMUS UND KIRCHLICHER KATHOLIZISMUS VON DER SOZIOLOGISCHEN PERSPEKTIVE GESEHEN

Aus der Sicht der Gruppe von Guernavaca/Mexiko (namentlich Ivan Illich) ¹⁾ könnte man auf das Phänomen Kirche eine ähnliche Kritik ausüben, wie sie auf die Phänomene Schule und Krankenhaus gemacht wird. Zurecht sagt man, daß Erziehung und Ausbildung nicht reduziert werden dürfen auf das, was in den Schulen stattfindet, und daß Gesundheitssorge nicht gesehen werden darf als Exklusivität von Krankenhäusern und Ärzten. Lernen, Sichbilden und Wachsen, wie Gesundwerden, Genesen und Gesundbleiben, sind Prozesse, die - auch jetzt noch, in der heutigen Phase der 'institutionellen Differenzierung' der Gesellschaft - größtenteils und normalerweise zwischen Kindern und Eltern, in der Familie, unter Freunden und in den gewohnten Lebens- und Arbeitssituationen der Menschen stattfinden, und nur auf außergewöhnliche Weise in der professionellen Sphäre der offiziellen Institutionen. Dies gilt auch für die Religion: sie lebt dauernd unter und in uns, und ist mehr umfassend und alles durchdringend als Kirche. Religion kann und darf nicht verkleinert werden zu dem, was in und um die Kirchen geschieht.

Die Gefahr ist jedoch sicher da, daß Religion verengt wird zu Kirche, daß religiöses Leben identifiziert wird mit kirchlicher Religion, und daß Unkirchlichkeit gleichgesetzt wird mit Unglaube. Religiösität, die sich nicht kirchlich autorisierten und gesellschaftlich akzeptierten Normen und Formen unterwirft, wird leicht als rückständiger Aberglaube, Gutgläubigkeit und Frucht religiöser Unwissenheit angesehen. Diese Gefahr ist da, weil - ähnlich wie in Erziehungsfragen und Gesundheitssorgen - die Reflexion über die Praxis getragen wird von Fachleuten, die sich als freigestellte Theoretiker mit dieser Praxis beschäftigen. Inwieweit man in der Kirche dieser Gefahr unterlegen ist, wird man später sehen.

Hier möchten wir gleich am Anfang eine Ausgangsstellung formulieren. Wir gehen davon aus, daß Religion mehr ist als organisierter Gottesdienst, der sich in festgelegten verbalen Formen, in kirchlichen Liturgien und organisationell verfaßten Institutionen äußert. Diese Einsicht gilt auch für das

Christentum: es gibt eine permanente Spannung zwischen dem (Christentum als Religion und seiner sozialen Verkörperung in einer sichtbaren Kirche. Dies gilt ebenso für den Katholizismus: der Katholizismus als bestimmte Form christlicher Religion ist nicht ohne weiteres - wie wir schon im zweiten Teil sagten - gleichzusetzen mit dem kirchlichen Katholizismus, der seine Verwirklichung in einer rational ausgearbeiteten Glaubenlehre, in einem liturgischen Kultus und in einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft findet. Die katholische Kirche kann nie eine vollständige Verkörperung des Ganzen der christlichen Religion sein.

Im Verlauf dieses Abschnittes wird diese zum Teil noch verschwommene Einsicht, die größtenteils auf einer intuitiven Annäherung der religiösen Wirklichkeit beruht und die heutzutage nach und nach Gemeingut wird, erläutert und mit Hilfe der Religionssoziologie vertieft.

Um das Verhältnis zwischen Volkskatholizismus und katholischer Kirche, wie es sich in der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero in problematischer Weise manifestiert, zu erhellen, ~~werden~~ wir versuchen Verständnis zu erwecken für die Art und Weise, wie Religion im alltäglichen Leben funktioniert. Dies wird uns dahin führen die Begriffe und Ausdrücke, die wir gebrauchen, wie Religion, Religiösität, Volksreligion und Volkskatholizismus, systematisch festzulegen und zu definieren. Den Ausgangspunkt für unser Unternehmen finden wir in der Sicht von Alfred Schutz auf die alltägliche Wirklichkeit. Nachher werden wir konsequent dem Weg folgen, den sich P.L. Berger und Th. Luckmann in ihren wissenssoziologischen Studien der Religion bahnten. ²⁾

3.1.1 Die Welt als alltägliche Wirklichkeit

In jeder beliebigen Gesellschaft bildet sich immer eine bestimmte Gruppe von Personen, die sich mit theoretischer Kenntnis beschäftigen: sie arbeiten mit Ideen, produzieren Theorien und konstruieren Weltanschauungen; es sind die Theoretiker, die Spezialisten, die Experten. Denen gegenüber stehen die Übrigen, die einfachen Menschen, die an den gemeinsamen Kenntnissen, die in der Gesellschaft vorhanden sind, teilhaben.

D.h. alle leben in einer bestimmten Sinnwelt, aber nur wenige beschäftigen sich mit der theoretischen Interpretation dieser Welt.

Darum ist es einleuchtend zu behaupten, daß die Kenntnisse der Theoretiker nur einen Teil der vorhandenen Kenntnisse in einer Gesellschaft bilden. Kenntnis nennen wir im allgemeinen Sinn die gemeinsame interpretative Ordnung, mit der die Gesellschaft die Erfahrung jedes Menschen prägt. Diese allgemeinen Kenntnisse bestehen aus Deutungsschemas, ethischen Normen und überlieferten Weisheiten, die ein vortheoretisches Gebäude gemeinsamen Kennens und Wissens bilden, durch welches alle die gleiche Welt bewohnen.

Die theoretischen Formulierungen der Wirklichkeit, ob sie von naturwissenschaftlicher, philosophischer oder theologischer Art sind, decken bei weitem nicht die ganze Wirklichkeit, welche Mitglieder einer Gesellschaft erleben. Dennoch hat diese theoretische Kenntnis eine besondere Stellung: sie ist die offizielle Interpretation der Wirklichkeit. Gerade darum wird die Wichtigkeit des theoretischen Gedankens in der Gesellschaft und in ihrer Geschichte meistens überschätzt. Dies ist mit der Existenz der Theoretiker und Freigestellten gegeben.

Der Fehler, der oft gemacht wird, ist, daß die Geschichte, die Gesellschaft und auch die Religion derart in ihrer theoretischen Dimension studiert werden, daß die vortheoretische Dimension außerhalb des Blickfeldes bleibt. Damit ist schon gleich eine Elitisierung der Studie gegeben: um eine Religion zu verstehen, um eine Kultur zu verstehen, um die Geschichte eines Volkes zu beschreiben, läßt man das Volk selbst ausgeklammert. Die einfachen Leute sind nicht wichtig; wichtig sind die Gebildeten und die Freigestellten, die die Oberschicht der Gesellschaft bilden. Diese Oberschicht sind die Studierenden, die Privilegierten und die Machthaber. Denen gegenüber bildet der einfache Mann die Unterschicht, den "underdog"; er ist machtlos, arm und unwissend.

Uns geht es jedoch gerade um diesen Letzteren und seine Religion. Wir wollen uns vertiefen in die Art, in der dieser ein-

fache Mensch in seiner alltäglichen Welt lebt und die Wirklichkeit vortheoretisch kennt und erlebt. Er kennt seine Welt mit jenem natürlichen und gesunden Verstand, welchen Schutz die "common sense" nennt: dieser Verstand stützt sich auf den ganzen Vorrat der vortheoretischen Kenntnisse, die sich gesammelt haben, indem Menschen sich im Laufe der Zeit mit den auftretenden Problemen auseinandersetzen, und die nun als Rezept überliefert werden. Dieser Vorrat ist eine "knowledge at hand", die zur Verfügung steht als ein Gewebe von Sinngebungen und Deutungen, ohne die keine einzige Gesellschaft existieren könnte.

Die Welt des gesunden Verstandes ist die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens. Dieser Alltag zeigt sich als eine zusammenhängende sinnvolle Ordnung. Obwohl diese Ordnung aus dem Denken und Handeln des Menschen, der darin wohnt, hervorkommt, wird sie als objektiv, d.h. als vorgegeben und als unproblematisch oder selbstverständlich erfahren: sie ist "taken for granted", sie wird nicht infrage gestellt und diskutiert. Unsere Haltung im Alltag ist die der Routine und Gewandheit. Man erlebt die Ordnung, die in den verschiedenen Erfahrungen hergestellt wird, auch in ihren gegensätzlichen und peinlichen Aspekten als sinnvoll und natürlich. Dieses Ordnen geschieht vor allem durch die Sprache, durch welche wir die Wirklichkeit wahrzunehmen lernen.³⁾

Diese Objektivität und Selbstverständlichkeit stützen sich auf die Glaubwürdigkeitsstrukturen dieser Welt. Diese Strukturen sind sozialer Art: die anderen Menschen um mich herum sehen es auch so wie ich, meine 'signifikanten Anderen' haben die Wirklichkeit so für mich definiert. Diese Welt ist ja eine intersubjektive Welt, eine Welt, die ich mit anderen teile.

Das Interesse, das wir im normalen Alltag haben, ist pragmatischer Art: es handelt sich um das, was wir zu tun haben. Meine Aufmerksamkeit für diese Welt wird bestimmt durch das, was ich gerade tue, tat oder zu tun vorhabe, um ein auftauchendes Problem zu lösen.

Die zentralen Kategorien, die die Alltagswirklichkeit bestimmen, sind das Hier und Jetzt, die örtliche und zeitliche Gegenwart. Alles was sich aus dem Hier und Jetzt entfernt, erfahren wir als sich aus dem Alltag entfernend: Zukunft und Vergangenheit, andere Länder, Menschen die ich nicht kenne. Je weiter eine Zone in Zeit und Ort entfernt liegt, umso weniger intensiv ist meine Beachtung. Hier erfahren wir die gewohnte Wirklichkeit als begrenzt und als kontingent. Das unterschwellige Wissen des Vorbeigehens und des Todes, der Zufälligkeit und der Kontingenz, bedroht ihre Selbstverständlichkeit und Sinnfülle.

Es gibt andere Wirklichkeiten, oder: die Wirklichkeit ist "multiple" oder vielschichtig. Ab und zu erfahren wir, daß wir aus einer Wirklichkeit in eine andere hinübergehen, z.B. wenn wir aus einem Traum erwachen, ein Fußballspiel miterleben oder einen Gottesdienst verlassen. Wichtig in der Sicht Schutz' ist es zu sehen, daß die gewohnte, alltägliche Welt die Basiswirklichkeit, die wahre Wirklichkeit ist. Alle anderen Wirklichkeiten sind Teilwirklichkeiten und entnehmen ihre Bedeutung dem Band mit dem Alltag und verweisen dorthin. Darum ist das alltägliche Leben die dominante Wirklichkeit. Im Vergleich mit der Alltagswirklichkeit erscheinen alle anderen Welten als beschränkte Sinnfelder, Subwelten, Enklaven innerhalb der dominanten Wirklichkeit. Diese Enklaven fordern eine spezifische Bewußtseinsform, eine eigene Sozialisierungsform und eine unterschiedliche Zeitperspektive. Sie lenken die Aufmerksamkeit von der alltäglichen Wirklichkeit ab. Dennoch bleibt immer eine funktionelle Relation zwischen den Enklaven und der Alltagswelt bestehen.

Nun greifen wir zurück auf den Unterschied zwischen Theoretikern und einfachen Menschen. Dieser Unterschied ist nicht absolut. Theoretiker und Spezialisten sind auch einfache Menschen. Obwohl ein Physiker, ein Berufsfußballspieler und ein Theologe ihre Wichtigkeit ihren professionellen Tätigkeiten entnehmen und einen guten Teil ihres Lebens ihrer Berufswelt opfern, leben sie auch in der Wirklichkeit des alltäglichen Lebens. Umgekehrt sind einfache Menschen wieder Spezialisten in einer anderen Teilwirklichkeit. Der Unterschied

ist also abhängig vom Standpunkt den wir einnehmen: in welchem Sinnfeld oder in welcher Teilwirklichkeit stellen wir uns auf?

In dieser Studie geht es um das begrenzte Sinnfeld der Religion, in ihrem Verhältnis zu der dominanten Alltagswirklichkeit. In dieser Teilwelt sind die Spezialisten die religiösen Führer und Propheten, die Priester und Theologen und der gesamte kirchliche Kader. Wie gesagt, interessiert uns weniger die Religion wie sie für diese Professionellen existiert: wir möchten die Religion der einfachen Menschen auf der Straße sehen, die Religion des Volkes, der Nicht-Spezialisierten und Nicht-Qualifizierten, letzten Endes der Ungebildeten, der Machtlosen und Armen, jener Leute die nicht freigestellt sind von den Sorgen des Alltags und die ständig mit zwei Beinen in der alltäglichen Welt zu stehen gezwungen sind.

3.1.2 Welche Bedeutung hat Religion für das Alltagsleben?

Um das Verhältnis zwischen der religiösen Subwelt und der dominanten Wirklichkeit zu begreifen gehen wir von der Letzteren aus und suchen in ihr die Funktion der Ersteren. Wenn wir dies tun, wird allmählich der Inhalt des Religionsbegriffes, der hier gebraucht wird, deutlicher werden. ⁴⁾

3.1.2.1 Erste Funktion: Kosmisierung

Die Selbstverständlichkeit der gewohnten Wirklichkeit und die Natürlichkeit der intern durchsichtigen Sinnwelt - Schutz spricht von "paramount reality" - muß in jeder Gesellschaft soviel wie möglich fest und garantiert bleiben. Ohne den objektiven und verpflichtenden Charakter der geltenden Wirklichkeitsdefinierung würde menschliches Zusammenleben durch unheimliche Anomieerlebnisse unmöglich werden.

Der prekäre Charakter dieser Sinnwelt und dieser Selbstverständlichkeit kommt in den sogenannten Grenzsituationen zutage: dies sind marginale Zustände, in welchen der Mensch an die Grenzen des Alltags rührt (Traum, Ekstase, Tod usw.). Um diese zu bewältigen ist es notwendig, daß die Selbstverständlichkeit nicht nur als wünschenswert und richtig, sondern als unabänderlich gesehen wird, als natürlich, d.h. als

einen unverkennbaren Teil der Natur der Dinge.

Daher kann man die Tendenz verstehen, die Sinnordnung auf das Universum als solches und auf das Wesen der Dinge zu projizieren: es wird eine letzte Stabilisierung der Selbstverständlichkeit außerhalb dieser Sinnordnung des Alltags selbst gesucht.

Hier stößt man auf die meist allgemeine und fundamentale Funktion der Religion: sie identifiziert die menschlich sinnvolle Welt mit der Welt an sich. Mircea Eliade nennt dies Kosmisierung: die menschliche Ordnung wird in einer transzendenten Wirklichkeit gegründet und ihre Strukturen werden als Spiegelbild oder Deduktion dieser Wirklichkeit gesehen. Religion projiziert die entworfene Sinnordnung in die Totalität des Seins. Sie spannt einen 'himmlischen Baldachin' als einen endgültigen Referenzrahmen über die menschliche Wirklichkeit. Damit wird der Mensch in die Lage versetzt, auch die Grenzsituation, in welcher die Alltagswirklichkeit in Zweifel gezogen wird, zu integrieren. ⁵⁾

3.1.2.2 Zweite Funktion: Legitimierung

Indem die Religion die Alltagswelt mit einem Fundament endgültiger Sinnfülle unterbaut, gibt sie ihr eine Legitimierung, d.h. sie erklärt und rechtfertigt die soziale Ordnung und ihre institutionellen Regelungen, und motiviert das Individuum zu der notwendigen Selbstverleugnung zugunsten des Zusammenlebens. Diese religiöse Legitimierung ist sehr effizient, gerade weil sie ein Band mit einer endgültigen Wirklichkeit postuliert, welche bei Definition außerhalb der Zufälligkeiten des faktischen Lebens liegt. Sie verbirgt den sozial-menschlich konstruierten Charakter der institutionellen Ordnung, indem sie zeigt, daß es so 'von Anbeginn an' war, daß es die tiefsten menschlichen Aspirationen beantwortet und daß man so in Harmonie mit der universellen Ordnung steht.

Auf diese Weise gibt die Religion dem historisch konkreten Zustand des Hier und Jetzt einen Glanz der Endgültigkeit. Sie gibt dem Menschen das Bewußtsein, daß er absolut richtig han-

delt und lebt in den Rollen, die die Gesellschaft ihm gibt.

Die weltunterbauende und legitimierende Wirkung stellt die Religion vorzugsweise durch ihr Ritual gegenwärtig. Das Ritual ist ein effektives Hilfsmittel zur Unterstützung der Sinnwelt des Alltags. Die Riten stellen immer neu die Kontinuität zwischen Alltag und totaler Sinnordnung wieder her, indem sie die Erfahrung des Menschen und seiner Gruppe in den Zusammenhang einer Geschichte stellt, die jeden einzelnen übersteigt. ⁶⁾

3.1.2.3 Dritte Funktion: Darbietung von Glaubwürdigkeitsstrukturen

Ein anderer Aspekt des Beitrages, welchen die Religion dem Prozeß der Wirklichkeitshandhabung liefert, bezieht sich auf ihre sozialstrukturelle Basis. Die religiöse Gemeinschaft, mit ihrem kollektiven Handeln und ihren Symbolen, bestätigt außerordentlich den Rahmen, in welchem das Individuum sein Leben einbettet. Glaubwürdigkeitsstrukturen verschaffen einen festen Kontext, innerhalb dessen die definierte Welt ihre Plausibilität behält. ⁷⁾

3.1.2.4 Von vortheoretischer Sinngebung bis zum Weltbild

Aus dieser Beschreibung wird es klar, wie sehr Religion in den alltäglichen Beschäftigungen verwurzelt liegt. Das Bedürfnis nach religiöser Sinngebung und Legitimierung entsteht im Laufe des Handelns der Menschen. Darum ist Sinngebung in erster Instanz kein Produkt von Theoretikern, das fix und fertig auf das Handeln angewendet wird. Sie geschieht ursprünglich vortheoretisch und ist pragmatisch. Es handelt sich um einfache traditionelle Behauptungen wie 'so ist es Gottes Wille' und um Sprichwörter und Lebensweisheiten. Dies wird in Mythen, Legenden und Volkserzählungen weiter entwickelt und überliefert. Erst später gelangt man zu einer theoretischen Ausarbeitung der religiösen Inhalte durch Spezialisten. Als Arbeit von Fachleuten entsteht schließlich ein geschlossenes religiöses System, das eine allesumfassende Weltanschauung bildet.

Nach dieser Betrachtung entsteht religiöse Sinngebung aus dem

menschlichen Handeln. Aber wenn sie einmal existiert, wirkt sie selbständig wieder zurück auf das Alltagsleben. Diese Autonomie in bezug auf das praktische Leben nimmt zu, je nachdem die theoretische Verfeinerung größer ist. Einmal ausgearbeitet zu einem Gesamtsystem, kommt die Religion selbständig gegenüber dem Handeln zu stehen, und wirkt als unabhängige Variable darauf ein.

Dies ist ein dialektischer Prozeß zwischen Alltag und Religion. Einerseits sieht man, wie der Alltag Religion ins Leben ruft und wie diese in ihren Formen eine Widerspiegelung der sozialen Prozesse in der Gesellschaft ist. Andererseits sieht man auch, daß Religion auf diese sozialen Prozesse zurück wirkt. Dieses dialektische Verhältnis zwischen Alltag und Religion fassen wir ins Auge, wenn wir fragen nach der Entfremdungsfunktion der Religion und ihrer entfremdungüberwindenden Funktion.

3.1.2.5 Vierte Funktion: Entfremdung

Die entfremdende Wirkung der Religion ist unmittelbar mit der Legitimierungsfunktion verbunden. Es gibt eine Form der Entfremdung, die mit dem sozialen Wesen des Menschen gegeben ist. Als Folge einer nie völligen Sozialisierung entsteht im Menschen etwas wie ein doppeltes Bewußtsein: er erfährt eine dialektische Spannung zwischen den sozialisierten und den nicht-sozialisierten Elementen seines Bewußtseins. Das Anderssein der Außenwelt und der Anderen wird sozusagen zurückprojektiert in das eigene Bewußtsein: bestimmte Aspekte seines sozialisierten Ichs sind ihm fremd. Solange die Fremdheit der Welt und des Ichs neu zu eigen gemacht werden können durch das Wissen, daß sowohl Welt als Ich Produkte eigenen Handelns sind, muß von einer anthropologisch notwendigen Entfremdung gesprochen werden. Wenn jedoch dies Sich-neu-zueignen nicht möglich wird, weil Welt und sozialisiertes Ich dem Menschen als unabänderliche Faktizitäten gegenüberstehen, nennen wir - in Nachfolge Bergers - dies Entfremdung im eigentlichen Sinne.

Wenn wir hier über Entfremdung sprechen, meinen wir den Prozeß, in dem das dialektische Verhältnis zwischen Menschen

und Welt für das Bewußtsein verloren geht. Entfremdetes Bewußtsein ist nicht-dialektisches Bewußtsein. Weil dies nicht wirklichkeitsgemäß ist, ist es ein falsches Bewußtsein: das menschliche Erfahren wird verfälscht, weil die vom Menschen gemachte soziale Wirklichkeit versachlicht und als natürlich erfahren wird.

Religion bildet eine sehr mächtige Instanz der Entfremdung und bedeutet eine wichtige Form falschen Bewußtsein. Sie erklärt die menschliche Welt im Rahmen einer mensch-übersteigenden Wirklichkeit. Institutionen und Rollen, die zur Kontingenz der menschlichen Existenz gehören, werden umgedeutet zu notwendigen Ausdrücken einer universellen Gesetzmäßigkeit. Das menschliche Sinngebäude, das die Gesellschaft ist, wird in Mysterien gehüllt. Diese Schleier behindern das Verständnis der Welt als soziales Produkt. Wo dies geschieht, wo Entfremdung religiös bestätigt wird, wird die Unabhängigkeit der Welt gegenüber dem menschlichen Handeln maßlos vergrößert, zugleich in der kollektiven Sinnordnung wie auch im individuellen Bewußtsein.

Es gibt noch eine zweite Dimension der Entfremdungswirkung der Religion. Die Religion steht nicht nur allgemein als objektiviertes menschliches Produkt gegenüber dem Menschen, sondern auch als durch andere gemachtes System: als Produkt ganz bestimmter Personen, nämlich der Freigestellten, der Mächtigen, der Wissenden und Wichtigen, das den einfachen Menschen, den Nichtgebildeten, den Unwissenden und Unwichtigen erdrückt. Diese zweite Art der Entfremdung möchten wir Fremdbestimmung nennen: die religiöse Welt des Volkes wird seitens der Herrschenden zum Nutzen der Machtausübung gebraucht. ⁸⁾

3.1.2.6 Fünfte Funktion: Überwindung der Entfremdung

Das Verhältnis zwischen menschlichem Handeln und der dadurch hervorgebrachten Welt ist und bleibt dialektisch, auch wenn diese Tatsache nicht vom Bewußtsein erfaßt wird. Die Menschen zeugen ihre Götter, sogar wenn sie sich selber als total abhängig ihnen gegenüber betrachten. Genau aus diesem Grund

besitzen jene Götter eine Autonomie gegenüber dem Handeln. Sie wirken wieder auf die faktische Existenz der Menschen ein. Die religiösen Konstruktionen sind in der Lage, den Menschen selbst zu ändern.

Dies beinhaltet die Möglichkeit, daß die Religion auch entfremdung-aufhebend - de-alienierend, sagt Berger - auf den Alltag einwirkt. Obwohl Religion innerlich dazu neigt, Entfremdung hervorzurufen, kann in bestimmten historischen Fällen doch auch Wiedertzueignung in Gang gesetzt und legitimiert werden. Es kann nämlich geschehen, daß soziale Konstruktionen gerade weil sie im Lichte einer endgültigen Wirklichkeit gesehen und erlebt werden, radikal reduziert werden: z.B. werden sie als Illusion oder als vorübergehende Realität oder als dem Menschen von Gott her zu humanisieren übertragene Gelegenheit gedeutet.

Die religiöse Perspektive auf die konkrete Welt kann den Status der Heiligkeit den Institutionen der sozialen Ordnung entnehmen, die diese Qualität gerade der vorhergehenden religiösen Legitimierung verdanken. ⁹⁾

3.1.3 Religion und die drei sozialen Formen der Religion

Der fundamentale dialektische Prozeß der sozialen Welt realisiert sich in drei Phasen: Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung. Wir sahen schon, wie der Mensch Ordnung in seinen Erfahrungen anbringt und wie diese Ordnung eine Sinnwelt wird, die gemeinsamer Hintergrund des Zusammenlebens wird. Objektiviert in einer feststehenden Ordnung, wird diese Welt im Laufe des Sozialisierungsprozesses internalisiert.

Das Verlängern dieser sinnvollen Ordnung bis zum Universum als solchem, ist die menschliche Aktivität, die wir Religion nennen. Die Bedeutung der menschlichen Ordnung wird durch die Religion in eine endgültige Wirklichkeit projiziert. Dies Übersteigen der gewohnten Wirklichkeit ist aber ein Abenteuer, das nicht von jedem einzelnen Menschen neu unternommen wird. Es liegt schon in der Gesellschaft vor als ein Sinnsystem, als ein Sinngewebe, dem wir den Namen Weltanschauung oder Weltbild geben.

Dieses Weltbild ist das Resultat der weltaufbauenden Aktivitäten der Generationen und ist vergleichbar reicher und differenzierter als die Interpretationsschemen, die eine einzige Person auch nur entwickeln könnte. Seine Stabilität und folglich auch sein verpflichtender Charakter sind unmeßbar größer. Wenn dieses Weltbild verinnerlicht die subjektive Wirklichkeit der Menschen wird, überspannt es das Leben der Individuen und Generationen. Ihm entlehnt die menschliche Existenz ihren Sinn: es bedingt die Reichweite seiner sinnvollen Erfahrung, es gibt Orientierung in der Welt und es bestimmt das menschliche Verhalten.

Das Weltbild identifizieren wir - und hier folgen wir den Gedanken Luckmanns - als eine erste, elementare, noch nicht spezifische soziale Form der Religion. Es ist die ursprüngliche, allgemeine Form religiöser Sinngebung, welche in jeglicher Gesellschaft universell anwesend ist, d.h. noch nicht apart-religiös, unterschieden, liegt das Religiöse verwoben mit dem Ganzen des vorhandenen Gedankengutes. Oder umgekehrt könnte man vielleicht sogar behaupten, daß die vorhandene Gedankenwelt als Ganzes religiös ist und in einer religiösen Weise dem Leben Sinn gibt.

Innerhalb dieses allgemeinen religiösen Weltbildes artikuliert sich aber ein Sinngebungs- oder Deutungsfeld, daß in einem mehr spezifischen Sinn verdient religiös genannt zu werden. Diese Domäne ist die der Symbole, die auf eine Ebene der endgültigen Relevanz verweist. Dieser Bereich sondert sich ab und wird ein spezifisches Gebiet im täglichen Leben: die explizite Religion. In dieses Gebiet geht man ein, um durch bestimmte Riten, Bilder und Worte mit jener transzendenten Welt in Kontakt zu treten. Da manifestiert sich das ganz Andere. Dieser Bereich bildet einen heiligen Kosmos.

Diese spezifische Sozialform der Religion ist ein Teil des Weltbildes. Sie durchdringt in dialektischer Weise die verschiedenen mehr oder weniger differenzierten Bereiche der Verwandtschaft, der Arbeitsverteilung, der Machtausübung und Wissenschaft. Diese übernatürliche Welt ist relevant für die totale Biographie des Einzelnen und der Gemeinschaft.

Die Überlieferung und Behauptung dieser heiligen Welt hängt mehr von allgemeinen als von spezifischen sozialen Prozessen ab. Diese Religionsform hat keine eigene institutionelle Basis in der Gesellschaft. Sie erscheint in einer relativ einfachen Gesellschaft, welche einen niedrigen Grad der institutionellen Differenzierung und eine relativ homogene soziale Verbreitung des Weltbildes entwickelt.

In einer mehr komplexen Gesellschaft entwickeln sich unterschiedliche Institutionen, um die Objektivität und soziale Gültigkeit des heiligen Kosmos zu unterstützen. Völlig durchgeführter institutioneller Differenzierung der Religion, mit allen begleitenden strukturellen Phänomenen, begegnen wir

in der jüdisch-christlichen Tradition. Es ist die kirchliche Form der Religion: die Religion verkörpert sich autonom in einer eigenen Organisation, in einem kirchlichen Institut. Diese dritte Sozialform der Religion charakterisiert sich durch Standardisierung der heiligen Welt in einer festgelegten, rationellen Lehre, durch Fixierung der Kultuspatrie in einer festen Liturgie, durch Ausdifferenzierung ganzzzeitlicher religiöser Rollen und durch Entstehen der kirchlichen Organisationen, die als spezifizierte Instanzen durch Sanktionen doktrinaire und rituelle Konformität aufzuzwingen befugt sind.

Diese Dreiteilung Luckmanns vermittelt uns eine deutliche Schematisierung des religiösen Phänomens und seiner historischen Erscheinungsformen.¹⁰⁾

Wir möchten jedoch zu dieser Theorie Luckmanns eine Bemerkung machen. Es wäre irrealistisch anzunehmen, daß die Relation zwischen den drei schematisch vorgestellten Formen der Religion so einfach einander ablösend gedacht werden kann. Man kann sehr wohl behaupten, daß die dritte Form, die kirchliche Form, zu gleicher Zeit mehr und weniger ist als die perfekte Weiterführung der ersten und zweiten Religionsform. Mehr ist sie, weil sie Zusammenballung und auskristallisierte Verhärtung des diffus Religiösen ist, und als solche sich mit den nicht-religiösen Elementen einer gesellschaftlichen Institution bekleidet. Weniger ist sie, weil sie nicht die ganze Reichweite des diffus Religiösen im sozialen Leben der

Individuen und Gruppen in sich selbst zu konzentrieren vermag. So kann man beobachten, daß ökonomische, politische oder medizinische Aktivitäten neben ihrer eigenen spezifischen, eine allgemein-religiöse Bedeutung besitzen und zugleich eine Befriedigung religiöser Bedürfnisse nach Geborgenheit, Gerechtigkeit, Sinnfülle und Befreiung bedeuten. Potentiell kann jedes menschliche Handeln eine religiöse Tiefe bekommen, ohne Hinweis auf die Kirche.

Daneben steht die konkrete Kirche als Sonderinstitution für den religiösen Sektor des Lebens, gesellschaftlich befugt für die religiösen Bedürfnisse. Diese Kirche definiert - und darin besteht ihre Machtposition -, welche Bedürfnisse authentisch religiös oder christliche sind. Sie monopolisiert den religiösen Sektor: sie kann ihr Angebot den Menschen aufdrängen, ohne daß ihre tatsächlich erlebten religiösen Erfahrungen damit abgedeckt sind.

Wir meinen also, daß es gut möglich sei, daß in einer Gesellschaft die drei skizzierten Sozialformen der Religion neben- und durcheinander bestehen. Die kirchliche Form repräsentiert die offizielle Religion; sie wird gesellschaftlich anerkannt und entwickelt sich relativ autonom. Aber daneben und darunter bestehen die diffusen, nicht differenziert religiösen Vorstellungen und Handlungen weiter, und auch das spezifisch eigene religiöse Gedankengut mit seinen korrespondierenden Symbolen. Man könnte sogar sagen, daß es ein bleibendes Verhältnis gibt, und daß die drei Formen eher drei Ebenen oder Schichten der Religion darstellen.

Das diffus allgemein Religiöse ist die Grundebene, wo Alltagswelt und Religion einander berühren und penetrieren. Da ist der sogenannte Wirklichkeitsbezug der Religion und ihre Relevanz gelagert. Die zweite Ebene ist eine Artikulierung des explizit Religiösen: dessen Relevanz bleibt bewahrt und kann sogar größer werden, wenn sie nur ihre Verbindung zur ersten Ebene nicht verliert. Die dritte Ebene bildet eine Sonderwelt des Religiösen, die ständig um ihren Wirklichkeitsbezug und ihre Bedeutung für den Alltag sich bemühen muß: nur wenn sie die Verbindung zu den unteren Ebenen aufrecht hält und wenn sie sich selber versteht als Dienst an und verweisend auf das

diffus Religiöse, bewahrt sie ihren Wirklichkeitsgehalt. ¹¹⁾

3.1.4 Das subjektive Korrelat der Religion: Religiösität

Das Weltbild ist ein objektives Sinngebungssystem. Im Sozialisierungsprozeß wird es internalisiert zu einer subjektiven Realität. Es wird ein subjektives Orientierungssystem in der objektiven Wirklichkeit und ein individuelles Relevanzsystem, das auf den Erfahrungsstrom gesetzt wird. Als solches wird es ein konstitutives Element der personalen Identität.

In der gleichen Weise wie oben das Weltbild als eine allgemeine Sozialform der Religion identifiziert wurde, können wir diese personale Identität des Individuums als eine allgemeine, nicht-spezifische Form der individuellen Religiösität anweisen. D.h. das subjektive Korrelat des Weltbildes als allgemeiner Religionsform ist die nicht-spezifische Form der Religiösität, welche in dem internalisierten Relevanzsystem, das den Grund der personalen Identität bildet, gefunden wird.

Die zweite Sozialform der Religion, der spezifisch religiöse Kosmos, findet sein subjektives Korrelat in dem persönlichen System der endgültigen Relevanz, welches einer sich aus den vorrätigen religiösen Vorstellungen innerlich aneignet.

Das subjektive Korrelat der völlig institutionalisierten spezifischen Religionsform finden wir in der internalisierten Religiösität, welches sich jemand aneignet als Resultat innerlicher Verarbeitung des offiziellen Religionsmodelles. ¹²⁾

Wir möchten im weiteren Verlauf der Studie die Termini Religion und Religiösität so festlegen, daß während Religion direkt das objektive Sinngebungssystem andeutet, der Begriff Religiösität vorbehalten bleibt um die internalisierte Religion anzugeben, die subjektive Religion also, die in der Lage ist 'als interpretative Sinnmatrix dem Menschen eine Welt-, Fremd-, Selbst-, Alltags- und Krisendeutung zu ermöglichen.' ¹³⁾

Diese Religiösität wird oft Glaube genannt: Glaube ist Verinnerlichung einer Sinngebung. Aber dieser Begriff Glaube

betont mehr die dialogale Struktur: Glaube ist die innerliche Respons des Menschen auf eine durch einen anderen ausgesprochene Sinngebung.

Ein anderes Wort heißt Frömmigkeit. Frömmigkeit ist die subjektive Seite der Religion, die Antwort des Menschen auf Gottes Wort. Aber hier fällt der Akzent auf die Praxis des religiösen Lebens: Frömmigkeit ist die Antwort, die der Gläubige in Wort und ritueller Tat gibt.

3.1.4.1 Kirchliche Religiösität

In einer Gesellschaft, in der ein institutionalisiertes offizielles Religionsmodell besteht, wird die Bildung der individuellen Religiösität davon bestimmt. Der Grad dieser Beeinflussung ist variabel.

Gutgelungene Sozialisierung muß in diesem Fall zur Entwicklung des persönlichen Glaubens in der Form einer kirchlich gebundenen und orientierten Religiösität führen. Dies beinhaltet, daß ein normales Glied der Gesellschaft in einer Situation heranwächst, in welcher Religion als ein zusammenhängendes Sinnsystem erscheint, das von allen als religiös akzeptiert wird und das in der Gesellschaft durch bestimmte Personen, Gebäude und Symbole deutlich markiert vertreten wird.

Die religiöse Welt steht zur Verfügung in der kirchlichen Form. Die in heiligen Texten kodifizierte Lehre wird von einer offiziellen Expertengruppe interpretiert und überliefert in einer für Laien bindenden Weise. Die heiligen Handlungen liegen fest in einer von Spezialisten vollzogenen Liturgie. Die religiöse Gemeinschaft entwickelt Traditionen, die in dem Selbstbewußtsein und in den etablierten Belangen der kirchlichen Führungsschicht verwurzelt sind. Diese drei Dimensionen des offiziellen Modells finden wir wieder in der Religiösität: die offizielle Lehre hat ihr subjektives Korrelat in einer Sammlung persönlicher Überzeugungen, die wir Glauben nennen, die standardisierte Liturgie hat ihr subjektives Pendant in einem Muster individueller Observanzen, die wir am besten mit Frömmigkeit bezeichnen; die Traditionen der kirchlichen Gemeinschaften haben ihr Gegenstück in den verschiedenen Formen

der persönlichen Identifizierung mit der religiösen Gruppe und ihren Instanzen.

Kirchliche Religiösität oder Kirchlichkeit entsteht dort, wo das offizielle Religionsmodell so internalisiert wird, daß es für das Individuum sein eigenes System endgültiger Sinngebung bildet. Kirchliche Religiösität ist also eine spezielle Form subjektiver Religiösität, die durch sozial vorgeformte, institutionalisierte Sprach-, Symbol-, Einstellungs- und Handlungssysteme bedingt, begrenzt und gestaltet ist. ¹⁴⁾

Kirchliche Religiösität bezeichnet ein hohes Maß der Kongruenz zwischen der subjektiven Religiösität und dem offiziellen Religionsmodell. Eine völlige Kongruenz würde vielleicht ein implizit theologisches Modell darstellen, aber ist nicht real: sie hat nur heuristischen Wert für Theoriebildung. Es gibt also in der Realität immer auch einen Grad der Inkongruenz.

3.1.4.2 Volksreligiösität

In dem Fall, daß die Inkongruenz zwischen offiziellem Religionsmodell und subjektiver Religiösität kritische Proportionen erreicht, möchten wir sprechen von freier oder nicht-kirchlicher gebundener Religiösität. Diese nicht-kirchliche Religiösität nennen wir in dieser Studie populäre oder Volksreligiösität, weil ihrer Natur nach diese Inkongruenz bei den Nicht-Spezialisten, den einfachen Gläubigen, ja bei der Unterschicht und schließlich bei dem Volk auftritt.

Bevor wir weiter gehen, möchten wir auf zwei Punkte tiefer eingehen. Erstens ist es an der Zeit die Ausdrücke Volk und völkisch endgültig zu erklären und uns auseinanderzusetzen mit der Diskussion und Verwirrung, die um diese Begriffe bestehen. Zweitens ist es für unsere Fall-Studie der Padre-Cicero-Verehrung hilfreich zu sehen, wie in der soziologischen Interpretation das Entstehen der Volksreligiösität verständlich wird.

3.1.4.2.1 Definierung der Begriffe Volk und völkisch

Der Ausdruck Volk wird in Brasilien häufig gebraucht, doch ist der Gebrauch diese Ausdrucks mit seinen Ableitungen volks

völkisch nicht problemlos. Der Begriff hat einen Beigeschmack wegen des protektionistischen und paternalistischen Umgangs mit dem Volk im sogenannten Populismus, einem gesellschaftlichen System der Manipulation des einfachen Mannes durch Führer, die die Elite vertreten. Der einfache Mensch wird von den Professionellen und Führern in seinen Aspirationen und seiner Selbstrealisierung überspielt. Außerdem ist es nicht mehr so einfach, den Begriff Volk als Bild einer kollektiven Identität zu verstehen in einer Zeit, in der wir persönliche Freiheit und Identität zu betonen lernten. In dieser Studie geben wir diesen Beschwerden, die dem Wort anhaften, recht, indem wir abwechselnd die Ausdrücke Volk, Leute, einfache Menschen und arme Leute gebrauchen.

Dazu kommt, daß besonders das abgeleitete Adjektiv volks, völlig, volkhaft und populär einen kulturellen Beiklang hat. Man kann ihm ein positiv bewertetes Kolorit geben, wenn man die Schöpfung des Volkes (Lebensstil, Auftreten, Kunst, Handwerk) als authentisch genuin und ursprünglich gegenüber der nicht-völkischen Schöpfung stellt, und diese letztere als artifiziell, "sophisticated", entartet und nicht-original entwertet. Man kann ihm auch eine depreziative Bedeutung geben, im Sinne einer nicht-kultivierten, unterentwickelten, rückständigen oder noch nicht zivilisierten Sache. Beide Konnotationen sind bedingt durch einen dem Volk externen Standpunkt.

Es ist nicht so leicht eine eindeutige Definierung des Begriffes Volk zu geben. Z.B. Maget vermittelt uns eine Liste mit nicht weniger als 21 Begriffsumschreibungen von Volk und völkisch. ¹⁵⁾ Volk ist lange Zeit als Träger der Folklore studiert. Die klassischen Folkloreperspektiven wurden typisch von einem Elitestandpunkt aus entworfen, d.h. von Vertretern einer sozialen Schicht, die sich in sorgloser Superiorität dem Volke zuwendet. Man meint, das Volk sei einfach und stur, gesund und echt, grob und ungekünstelt, in Harmonie mit der Natur lebend, kindlich unschuldig, religiös, intuitiv, emotionell und nobel. Die Folkloristen - wie viele andere Verfechter des Volkes - lösten die Volksmentalität und das Volksleben aus seiner sozial-ökonomischen Verflechtung. Man ver-

breitete sich über die psychologischen Dimensionen der Volkskultur, aber übersah die soziologischen Faktoren, die sie widerspiegeln. Außerdem sah man nicht alles: Folklore war Tanz und Musik, Volkstrachten, Wallfahrten und pittoreske Primitivität, aber religiöse Protestbewegungen, Bauernaufstände, Zorn und Unzufriedenheit gegenüber der Unrechtssituation wurden übersehen oder nicht als völkisch betrachtet. Nicht-politische und konservative Äußerungen ländlicher oder proletarischer Religiösität wurden völkisch genannt, während radikale Kontestierungsformen unvölkisch genannt wurden. ¹⁶⁾

Der Begriff Volk wie er in dieser Studie gebraucht wird, ist der Gegenbegriff von Elite, Gebildeten, Intellektuellen und Fachleuten. Er deutet auf die große Gruppe einfacher Menschen gegenüber der kleinen Gruppe freigestellter Spezialisten.

Greifen wir zurück auf die von Schutz gemachte Unterscheidung zwischen der einen, allgemeinen, dominanten Alltagswirklichkeit und den vielen spezialisierten Teilwirklichkeiten, dann kann man sagen, daß der einfache Mensch und das Volk sich zu der Elite verhält wie die Alltagswirklichkeit zu den Teilwirklichkeiten. Der Mann aus dem Volk lebt in der gewohnten Alltagswelt und begibt sich nur partiell, zeitweise in eine Teilwirklichkeit, wenn diese funktionell und nur insoweit es funktionell für sein Alltagsleben ist. Er bleibt mit zwei Beinen in der Alltagswirklichkeit stehen und sieht von dort aus den Sonderbereich. In diesem Sonderbereich aber ist er als Laie dem Fachmann unterlegen. Der Professionelle ist da ein Fachmann, gerade weil er von vielen Alltagssorgen freigestellt wurde und sich infolgedessen in dem Sonderbereich spezialisieren konnte; somit wird er dem Laien überlegen.

So wird Volk als die einfachen Menschen identifiziert. Diese Menschen leben - wie sie sagen - unter normalen Umständen und ziehen es auch vor, so zu leben. Normal weist in ihrer Sprache auf eine ziemlich beständige Welt hin, in welcher der Mensch (als Person und als Gruppe) anderen gegenüber deutlich bestimmte Rechte und Pflichten hat, und in welcher von ihm erwartet wird, daß er sich in Übereinstimmung mit den gebräuchlichen Regeln und Normen benimmt. Ohne Grenzen, ohne

Deutlichkeit und Festigkeit kann persönliche Identität für sie kaum existieren: es muß für sie eine Zeit zum Arbeiten, Sprechen und Ruhen, und ein Ort zum Wohnen, Essen und Schlafen geben.

Diejenigen, die solche einfachen Fakten positiv hinnehmen, gehören zum Volk. Die völkische Erfahrung wird in dieser Art charakteristisch bestimmt: sie ist besonders empfindsam für ein strukturiertes und geregeltes Leben, sie ist besonders dem Druck von außen unterworfen und sie ist an feste Grenzen gebunden.

Demgegenüber stehen alle, die nicht zum Volke gehören: es sind jene, die dauernd die allgemein akzeptierten Meinungen neu durchdenken, die kritisch gegenüber herrschenden Ideen stehen und die die verhältnismäßig beständige Ruhe einer auf Übereinstimmung und Kompromis basierenden Gesellschaft nicht akzeptieren. Sie sind durch Macht, Prestige oder Freistellung in einer Position, die es ihnen ermöglicht, das Volk zu dominieren. ¹⁷⁾

Das Volk akzeptiert mehr oder weniger zufrieden die allgemeinen kulturellen Erwartungen in dem Bereich des Glaubens und der Sitten. Es läßt die Führung der Machthaber über sich ergehen. Es lebt unter starkem Druck und in Anhängigkeit von Gesetz, Bürokratie und Polizei, von Arbeitgebern, Politikern und Priestern. Und obwohl das Volk heutzutage Massenanonymität und atomisierte Individualität suggeriert, lebt das Volk in kleinen, mehr oder weniger soliden Gemeinschaften von Verwandtschaft und Bekanntschaft, von Nachbarschaft, von Stadtvierteln und Dörfern. Auch wo, wie in Brasilien, das Volk diese Stabilität wegen des Migrationstriebes faktisch nicht mehr vorfindet, lebt es doch noch in dieser ideellen Ordnung, wie es sich in der Suche nach den gleichen Strukturen zeigt.

Die Kultur des Volkes unterscheidet sich von jener, die in den Schulen unterrichtet wird, in den Hospitälern praktiziert und in den Kirchen zelebriert wird, und die so durch diese institutionelle Ordnung der Gesellschaft offizialisiert wird. Diese ist die gelehrte Kultur ('culture savante'): man könnte

auch sprechen von Kultur der Elite oder offizieller Kultur. Diese offizielle Kultur will allgemein zugänglich sein, aber sie ist es nicht, und diejenigen, die sie berührt, werden von ihr umgeschult.

Das mentale Universum des Volkes wird nicht durch die Rationalität in irgendeiner ihrer Formen, sei es philosophisch, theologisch, wissenschaftlich oder technisch, polarisiert. Die elementären, ganzmenschlichen Gefühle und Passionen beherrschen und orientieren ihre Lebenspraxis von Liebe und Haß, Freundschaft und Neid, Generosität und Egoismus, Gläubigkeit und Zweifel, Freude und Trauer, Pragmatismus und Vergeudung.

Das Volksbewußtsein ist ein Ganzes, das nicht geteilt und segmentiert ist. Es verfügt nicht über intellektuell geordnete Kategorien, um Ideen, Prinzipie und Gefühle logisch einzuordnen. Doch hat es seinen Zusammenhang über den Rahmen des rationellen Denkens hinaus. Der Mensch aus dem Volk erlebt im Gegensatz zu dem Intellektuellen eine friedliche Koexistenz zwischen Einheit und Verschiedenheit, zwischen Zweifel und Sicherheit und Bekanntem und Unbekanntem.

Der Begriff Volk ist also ein relativer Begriff. Völkisch und populär steht gegenüber erudit, professionell und intellektuell, gegenüber kultiviert, offiziell und superior. Er impliziert immer auch eine soziale Differenzierung. Denn die Freistellung von den Alltagsbeschäftigungen bewirkt die Bildung einer gesellschaftlichen Elite: es bildet sich eine soziale Oberschicht und eine Unterschicht. In der modernen komplexen Gesellschaft, in der die Differenzierung der Teilbereiche sich institutionell absolutisiert, entsteht eine Kluft zwischen Laien und Experten und zwischen Volk und Elite. Volk wird dann ein Begriff, der - ursprünglich allgemein die Kollektivität der Bevölkerung als Ganzes andeutend - in die Nähe des Begriffes Unterschicht und unqualifizierter Mensch rückt. So wird der Begriff sehr delikat. Er weist auf eine sozio-kulturelle Position hin: nämlich die Volksmilieus, welche sich von den führenden Milieus und von der breiten Mittelklasse, die meistens bürgerliche Milieus genannt werden,

unterscheiden. Das Volk sind in einer Gesellschaft wie der brasilianischen, die Menschen, die keinen Zugang zum Schulsystem, zum öffentlichen Gesundheitsdienst, zum offiziellen Kulturleben, zur Politik und zum Arbeitsprozeß haben, es sei denn als Untergeordnete, Unwissende, Zöglinge, als Rechtlose, Unterdrückte und Ausgebeutete.

In dieser Studie steht der Begriff Volk spezifisch gegenüber der begrenzten Gruppe religiöser Führer, Intellektueller und Freigestellter. Diese religiöse Elite ist im Fall des Katholizismus die kirchliche Oberschicht, die in den drei Kategorien des religiösen Lebens von Lehre, Riten und Organisation eine führende Sonderstellung haben: es sind die Theologen, die Prediger, die Katecheten, die Gottgeweihten, die Priester und Liturgen, die Bischöfe und Hierarchen. Ihnen gegenüber steht das Volk der einfachen Gläubigen und Katholiken.

Diese Gläubigen nennen wir jedoch nicht alle Volkskatholiken. Unter diesen einfachen, nicht aus dem Alltag hervortretenden Katholiken unterscheiden wir die kirchlichen Katholiken: ihre Religiösität ist kongruent zum offiziellen Katholizismus. Bei diesen Kirchlichen kann natürlich auch eine sichere Diskrepanz zwischen persönlicher Glaubenswelt und kirchlicher Gemeinschaft auftreten. Aber bei ihnen bezieht diese Diskrepanz sich nicht auf zentrale Punkte des katholischen Glaubens und Lebens. Es ist eine prinzipielle Identifizierung mit der Kirche vorhanden, obwohl diese Identifizierung nicht notwendig traditionell sondern auch kritisch sein kann. ¹⁸⁾

Volkskatholiken sind dagegen jene Gläubigen, die in ihrer Religiösität eine große Inkongruenz mit dem offiziellen Katholizismus kennen. Sie bewohnen die katholische Welt, aber diese Welt ist nicht die der kirchlichen Gläubigen.

3.1.4.2.2 Die Frage nach dem Ursprung der Volksreligiösität

Wie entsteht diese Inkongruenz oder Asymetrie zwischen offiziellem Religionsmodell und subjektiver Religiösität? ¹⁹⁾

(1) Wie gesagt besteht eine komplette Kongruenz nicht und sie ist anthropologisch sogar eine Unmöglichkeit. Internalisierung einer objektiven Wirklichkeit ist immer nur partiell,

und diese Tatsache ist gerade ein entscheidender Faktor im dialektischen Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner sozialen Welt. In verstärktem Maß gilt dies für eine mehr komplexe Gesellschaft, denn da wird die Homogenität der Kultur kleiner und wird auch die Streuung des Weltbildes heterogen. Nur in solchen entwickelten Gesellschaften kann aber institutionelle Spezifizierung der Religion entstehen. Daher kann man in der brasilianischen Gesellschaft im allgemeinen keinen hohen Grad der Kongruenz erwarten. Es besteht eine Situation die nach religiösem Pluralismus tendiert, mit mehreren konkurrierenden Entwürfen der katholischen Welt.

(2) Ein zweiter Betrachtungspunkt ist das Faktum, daß die religiöse Spezialisierung eine Ambivalenz aufruft, die der religiösen Institutionalisierung inhärent ist. Die Kirche als gesellschaftliche Institution steht in vielfältigem Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Institutionen. Das Verhältnis kann auseinandergehen: von gegenseitiger Unterstützung über Formen der Akkomodation und des Wettbewerbs, bis zu offenem Konflikt. In solchem Kontext ist es unvermeidlich, daß die Kirche eigene weltliche Belange entwickelt: neben den rein religiösen Dimensionen der Lehre und der Liturgie bildet sich eine administrative, eine ökonomische und eine politische Tradition in der Kirche. Dies bedeutet, daß die Kirche nicht exklusiv mit ihrer religiösen Funktion identifiziert wird. Durch diesen Prozeß wird die eigene religiöse Funktion kompromittiert, und steht somit die Glaubwürdigkeit der offiziellen Religion auf dem Spiel. Wir sahen im zweiten Teil der Studie, wie sehr die koloniale und neokoloniale Vergangenheit der brasilianischen Kirche ein wichtiger Faktor ist.

(3) Das offizielle Modell ist als ein System hochspezialisierter Glaubens- und Verhaltensnormen formuliert. Dies schließt eine Trennung zwischen dem heiligen Kosmos und der Alltagswelt ein. Gerade diese Tatsache bewirkt eine Schwächung der Integrierungsfunktion der religiösen Vorstellungen für den Alltag, weil die Normen so spezifisch religiös formuliert werden, führen sie zu diskontinuem Rollenverhalten: Religion wird vom Gläubigen als die Erfüllung einiger Sonder-

forderungen verstanden. Diese Erfüllung wird leicht eine Sache der Routinierung. Spezifisch religiösen Normen wie Glaube an die Dreieinigkeit, die Osterpflicht oder die Sonntagsmesse, kann man darum als Routine in einem Sonderleben fern vom Alltag nachkommen. In diesem Fall wird das Band der institutionalisierten Normen mit dem subjektiven Sinnsystem bedroht, weil die subjektiven Prioritäten sich von dem was im offiziellen Modell definiert wird, entfernen. Institutionell spezifizierte Religion ist also von Natur her gekennzeichnet vom prekären Charakter der korrespondierenden Form der individuellen Religiosität.

(4) Eine andere Wurzel der Inkongruenz können wir wie folgt andeuten: die Konsolidierung des religiösen Gedankengutes und Rituals in einer Kirche mit ihrer institutionellen Stütze verleiht der religiösen Wirklichkeit eine hohe Stabilität. Gesellschaften, in denen Institutionalisierung geschieht, haben wie die heutige brasilianische, einen hohen Grad sozialer Änderung. Daraus entsteht das ernste Problem, daß das offizielle Religionsmodell einen langsameren Änderungsrhythmus hat als die sozialen Bedingungen, die die individuellen Relevanz- und Sinnsysteme mitbestimmen.

(5) In entgegengesetzter Richtung wird Inkongruenz ermöglicht, weil das offizielle Religionsmodell wegen seiner Eigenständigkeit und relativer Autonomie innerhalb der Gesellschaft sich intern relativ schnell entwickeln und umändern kann. Gerade weil die religiöse Führungsschicht von den Alltagsbeschäftigungen freigestellt ist, kann sie einen schnelleren Änderungsrhythmus im religiösen Bereich durchsetzen als das Volk verarbeiten kann. Wir sehen diesen Vorgang heutzutage als ein Hauptphänomen im Katholizismus: der nachkonziliare Erneuerungsprozeß, von religiösen Berufsmenschen vorangetrieben, vollzieht sich so schnell, daß der Alltagsgläubige es schwierig mitmachen kann. Wir verweisen auf die rezenten Phänomene in der katholischen Kirche von Mgr. Lefebvre in Europa und Frei Damião, wie schon beschrieben, in Nordostbrasilien.

(6) Ein anderer Punkt der Inkongruenz ist der soziale Abstand. Dem Änderungsprozeß werden nicht alle Mitglieder einer Gesellschaft in gleicher Weise ausgesetzt sein. Es gibt Unterschiede, nicht nur in den Generationen, sondern auch in den sozialen Positionen. Z.B. sind Kinder weniger dem Änderungsprozeß ausgesetzt als Erwachsene. Während diese in den Geschäften des sich ändernden Alltags verhaftet sind, bleiben Kinder davon noch fern und freigestellt. So wird das Kind erst noch das offizielle Religionsmodell internalisieren, denn es spürt selbst noch nicht die Diskrepanz zwischen dem Modell und den Alltagsproblemen. Hat es dann einmal die offizielle religiöse Wirklichkeitsdefinierung akzeptiert, wird es dazu neigen die Alltagsprobleme in ihrem Licht zu sehen. Erst langsam und später wird es sich der Kluft bewußt zwischen der religiösen Definierung des endgültig Wichtigen und dem, was ihm objektiv und tatsächlich wichtig ist. So bedingt das mehr oder weniger in der Kindheit internalisierte offizielle Religionsmodell eine ziemlich generalisierte Haltung der automatischen Resistenz gegenüber den sozialen Änderungsprozessen, die die Irrelevanz des offiziellen Modells erhöhen können: man wird die Änderung nicht bemerken oder hat kein Auge dafür. Dies gilt auch für jene sozialen Schichten und Berufsgruppen, die mehr von der sozialen Änderung beeinflusst werden: für diese wird das offizielle Modell eher an Glaubwürdigkeit einbüßen. Der soziale Abstand wirkt sich in typischen Unterschieden der Sozialisierung aus, welche am Ende zu unterschiedlichen Versionen der religiösen Welt unter den sozialen Schichten der Gesellschaft führen. Daher kann man sagen, daß es allerhand Formen der inkongruenten Religiosität gibt: die Reichen, die Intellektuellen, die Bauern usw. haben ihre eigene Form der Religiosität. Als deutliches Beispiel aus unserer Studie verweisen wir auf den dominanten Laienkatholizismus der brasilianischen Vergangenheit. ²⁰⁾

(7) Für unsere Studie besonders wichtig ist es zu verstehen, wie die interne Spezifizierung und Institutionalisierung der Religion sich auswirkt. Das offizielle Religionsmodell wird durch die Sondergruppe religiöser Experten formuliert, interpretiert und übertragen, aber weil diese Gruppe auf der

Gegenseite des einfachen Gläubigen und des Kirchenvolkes steht, wird dieses Modell ihre investierten Belange verraten: so wird für sie die Stabilität des heiligen Kosmos eine der wichtigsten Angelegenheiten. Diese ganzzeitlich religiös beschäftigten Gläubigen sind, obwohl nicht völlig von der Alltagswelt der Anderen entfernt, primär der heiligen Lehre und der Führung der religiösen Institution gewidmet. Dadurch verlieren sie leicht die Fühlung mit den normalen Routinen und Krisen der Laien. Dies beinhaltet ein mögliches Auseinanderwachsen des heiligen Universums der professionellen Experten und der Welt, die faktisch Endgültigkeitsbedeutung für den einfachen Gläubigen hat. Daher ist es selbstverständlich, daß eine bestimmte Inkongruenz zwischen der festgelegten Lehre der Kirche und ihrem subjektiven Korrelat der individuellen Überzeugungen, zwischen der standardisierten Liturgie und den individuellen Observanzen und zwischen den kirchlichen Traditionen und der individuellen Identifizierung damit entsteht. Es ist leicht, diesen Vorgang im heutigen brasilianischen Katholizismus wahrzunehmen.

(8) Außerdem ist eine Angleichung zwischen dem offiziellen Modell und der dominanten Schicht in der Gesellschaft unvermeidlich. Nach dem Prinzip der Wahlverwandtschaft von Weber und der selektiven Betonung von Niebuhr bekommt die Kirche wohl oder übel den Charakter der in der kirchlichen Gemeinschaft vorherrschenden sozialen Schicht. Im Fall des brasilianischen Katholizismus bestimmt die bürgerliche Schicht die Kirchenform und fühlt sich darin wohl, zum Nachteil anderer Gruppen, besonders der Armen und sogenannten Ungebildeten. Diesen Prozeß weiter verfolgend, können wir schließlich die gänzliche Annäherung zwischen der etablierten Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft nachweisen. Infolge dieses Prozesses erleben viele Katholiken in Brasilien 'die Geschichte der religiös vernachlässigten Armen.' ²¹⁾

Die Frage, wie Inkongruenz zwischen der offiziellen Religion, hier dem kirchlichen Katholizismus, und der individuellen Religiosität entsteht, ist so mit Hilfe einer wissensoziologischen Analyse beantwortet. Doch sind wir nicht ganz befrie-

digt. Wir müssen später die Analyse weiterführen und durchdenken, wie die Asymmetrie zwischen Volksreligiösität und offizieller Religion nicht nur als Inkongruenz erklärt werden darf, sondern auch aus der Einsicht der drei Religionsschichten.

3.1.5 Von der Volksreligiösität zur Volksreligion

Im dialektischen Verhältnis zwischen den Menschen und ihrer sozialen Umwelt ist der Kreislauf von Internalisierung, Externalisierung und Objektivierung nie zu Ende. Daher kann man beobachten, daß die Volksreligiösität, die wir als inkongruentes, subjektives Korrelat der offiziellen Religion definierten, sich doch wieder externalisiert. Sie externalisiert sich in einer bestimmten Form von Denken, Sprechen und Handeln. Diese Form wird in einem Realgebilde von Denkweisen, Legenden, Mythen und Verhaltensformen objektiviert. In ihm setzt sich die Inkongruenz der Volksreligiösität fort und fängt ein eigenes Leben an. Als objektive Wirklichkeit tritt sie in Wechselwirkung mit dem offiziellen Religionsmodell.

Die Volksreligion ist nur teilweise anders als die offizielle Religion; sie wird von ihr in einem bestimmten Grad geprägt und hat mit ihr ein innerliches Verhältnis; sie wirkt auch als marginales Phänomen darauf ein. Teils ist die Volksreligion damit in eine Konkurrenz mit der offiziellen Religion getreten, teils ergänzt sie diese. Konkurrierend und komplettierend bietet sie sich zusammen mit der offiziellen Religion wieder dem Internalisierungsprozeß an.

Die Volksreligion wird so selber ein Modell, das sogar offiziell für eine bestimmte soziale Schicht der Gesellschaft werden kann. Damit untergräbt sie den offiziellen Charakter der ersteren Religion und hilft zu gleicher Zeit ihre Flexibilität zu vergrößern.

3.1.5.1 Beziehung zwischen offizieller Religion und Volksreligion

Innerhalb einer Gesellschaft stehen die offizielle Religion und die Volksreligion in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Diese Dialektik aber ist nicht jene zwischen zwei

gleichartigen Größen: die Volksreligion ist der offiziellen Religion in vielen Hinsichten nicht ebenbürtig. Die offizielle Religion versucht sich gegenüber der Volksreligion abzugrenzen, indem sie die letztere als religiöse Unterentwicklung, Unwissenheit, Aberglaube und Magie deutet. Von der offiziellen Religion her gesehen ist Volksreligion eine Form religiöser Devianz. Sie wird daher als Feld der Evangelisierung angesehen. D.h. die offizielle Religion sieht die Volksreligion als zu ihrem Verantwortungsgebiet gehörend, aber erkennt nur einen Einbahnverkehr an. Ihr komplementärer Charakter und die Kritik, die in ihr enthalten ist, wird kaum erkannt.

Die Volksreligion ist aber eine deutliche Anklage gegen die offizielle Religion. Doch sie hat wenig oder gar keine Hilfsmittel, um in der Gesellschaft als Ganzes Einfluß auszuüben, weil sie dazu neigt undifferenziert und unorganisiert zu bleiben. Unterschwellig hat sie jedoch sehr wohl eine Einwirkung - sei es diffus und indirekt - auf die offizielle Religion. ²²⁾

Die Volksreligion schließt sich ihrerseits nicht von der offiziellen Religion aus, und weil sie keine harten Grenzen zieht sondern eher Gegensätze vertuscht, kennt sie keine Außenstehenden. In ihr bleiben einfache Gläubige normalerweise einfache Menschen, die im Alltag leben, und für die der Alltag die dominante Wirklichkeit bleibt. Sie kennt keine freigestellten Experten, ²³⁾ keine eigenen Liturgen und Theologen, und kennt auch keine eigene institutionelle Basis. Volksreligion ist nicht schismatisch und sektiererisch. Sie lehnt sich der offiziellen Religion an und komplettiert sie, indem sie in einem Prozeß der Selektierung und Uminterpretierung des religiösen Gutes die Religion für den Alltag des Volkes relevant macht.

Daher ist es einleuchtend, daß die Volksreligion nicht ebenbürtiger Partner ²⁴⁾ für die offizielle Religion ist und daß zwischen ihnen kein Gespräch möglich ist, wie es geführt werden kann zwischen zwei offiziell institutionalisierten Religionen.

3.1.5.2 Volksreligion als Komplementreligion

Die Inkongruenz, die der Volksreligion eigen ist, ist Antwort auf die schon beschriebenen Unzulänglichkeiten der offiziellen Religion. Nach dieser Analyse entsteht Volksreligion als Reaktion gegen die spezifische Institutionalisierung der Religion und gegen die Folgen dieses Prozesses für ihr Funktionieren in der Gesellschaft.

Volksreligion ist nicht autonom und kommt nicht dazu, sich als anderes religiöses System gegenüber dem offiziellen System durchzusetzen. Volksreligion ist marginal und wird wesentlich durch ihr Verhältnis zur offiziellen Religion bedingt.

Volksreligion ist fragmentarisch: sie ist ein ziemlich locker zusammenhängendes System freier Überzeugungen und Verhaltensmuster. Volksreligion organisiert sich nicht in einer Sekte und wird nicht zu einer Gegenkirche. Im Gegenteil bildet sie sich zu einer Komplementreligion zu der gegebenen religiösen Institution. Sie ist eine pragmatische Reaktion gegen die rationell theoretische Natur der offiziellen Religion: sie wird ganz von dem bestimmt, was direkte Bedeutung für den Laien und den Menschen des Volkes hat. Ihre Glaubens- und Verhaltensnormen sind weniger spezifisch religiös und mehr allgemein sozialer Art. Die Volksreligion hat Züge einer Selbstverteidigung des Volkes gegen die scharfe institutionelle Segmentierung und Aufteilung des Lebens in nebeneinander stehenden Bereichen der Ökonomie, der Politik und der Religion, und auch gegen die Enteignung der eigenen Autonomie, die damit aufgezwungen wird.

Die u.E. meist charakteristische Eigenschaft der Volksreligion ist ihre Beziehung zum alltäglichen Leben: Volksreligion hat einen ausgesprochen lebensnahen Charakter. Bei der Volksreligion handelt es sich in Allem um die direkte Relevanz des Religiösen für den Alltag: diese Tatsache liegt an der Basis ihrer utilitaristischen Wesensart. In diesem Utilitarismus überbrückt sie die Distanz zwischen Alltagswelt und heiligem Kosmos. In der volksreligiösen Praxis liegt der Nachdruck nicht auf dem innerlichen Zusammenhang, sondern auf dem un-

mittelbaren Nutzen für die Lösung der Alltagsprobleme. Auch im Religiösen ist der völkische Mensch beschäftigt mit sehr konkreten, unmittelbar erfahrenen Sachen. Die Behauptung Webers, daß der einfache Mensch in der Religion vor allem die Wichtigkeit für seine weltliche Erwartung sucht, ²⁵⁾ gilt in besonderer Weise für die Volksreligion. Darum ist die Neigung zu Unklarheit und zu Sinkretismus in Lehre und Ritual in der Volksreligion leicht nachzuweisen: allerhand sogar sich widersprechende Elemente können in ihr zusammen kommen. Volksreligion legt wenig Wert auf ihre innerliche Konsistenz und auf theologische Reflexion: für sie ist es wichtig, was sie für die konkrete Lebenssituation des Gläubigen zu bieten hat.

Durch diese direkte Beziehung auf den Alltag und durch die Abwesenheit der professionellen Experten ist Volksreligion in besonderem Ausmaß anpassungsfähig: sie ist situationsgebunden und sie paßt sich nahezu widerstandslos der sozialen Umgebung an. Sie gehört zum gewohnten Leben und entwickelt sich mit den sich ändernden Umständen. Daher ist die lebensnahe Volksreligion genügend flexibel, um den Übergang der Migration aus dem Innenland zu den Städten Brasiliens mitzumachen und zu überleben.

Damit hängt die Neigung der Volksreligion unkritisch zu sein zusammen. Sie gehört zu einer sozialen Bewußtseinsphase, die der bekannte brasilianische Pädagoge Paulo Freire vorkritisch oder intransitiv nennt. ²⁶⁾ Gerade weil in der Volksreligion die Autonomie gegenüber dem menschlichen Handeln klein ist, verringert sich die Chance, daß sie eine Aufhebung der Entfremdung in Gang setzt. Volksreligion neigt dazu entfremdend zu wirken. Sie wird eher konservative Wirkung zugunsten des Status quo haben, als Revolution fordern: sie legitimiert die vorhandene soziale Welt und stellt diese nicht unter Kritik. Daher kann man verstehen, daß - im Gegensatz zu gegenkirchlich entstandenen religiösen Bewegungen - die volksreligiöse Frömmigkeit normalerweise nicht mit den etablierten politischen Mächten in der Gesellschaft zusammenstoßen wird.

Die lebensnahe Wesensart der Volksreligion bewirkt, daß die Religion des Volkes mehr 'comfort'- als 'challenge'-gehalt

besitzt. 'comfort-oriented' ist eine Religion, die vor allem Trost bietet und Anpassung und Krisenbewältigung erleichtert: sie rechtfertigt die gegebenen sozialen Positionen, bewirkt Stabilisierung und bietet Geborgenheit. 'challenge-oriented' ist die Religion, wenn sie eher zu Auseinandersetzung und Konfrontation führt, gesellschaftskritische Impulse gibt und das persönliche Leben infrage stellt, formt und aktiv umändert. Die Studie von Glock, hat dies deutlich illustriert in der Wiedergabe der im nordamerikanischen Milieu real erlebten Volksversionen der verschiedenen offiziellen Religionen. ²⁷⁾

Dennnoch ermöglicht diese Alltagsbeziehung, zusammen mit den anderen Fazetten der weniger spezifischen und nicht-institutionalisierten Volksreligionen, daß diese gleiche Volksreligion relativ leicht in revolutionäre Gewalt umschlägt. Unter bestimmten Umständen sehen wir dies in Brasilien in der Con-testado-Bewegung, in Canudos und nach dem Tode Padre Ciceros in Casa Nova geschehen. ²⁸⁾

3.1.5.3 Volksreligion als privatisierende Religion

Weil wir hier mit einem der wichtigsten Züge der Volksreligion zu tun haben, möchten wir das Phänomen der Privatisierung ein wenig näher anschauen. Wir folgen dem Vorschlag des Religionssoziologen Dekker, einen Unterschied zu machen zwischen Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung der Religion. Der Begriff Individualisierung weist unmittelbar auf das religiöse Subjekt: Individualisierung verringert die soziale Gemeinsamkeit der Bejahung eines Religionsmodells und stellt die individuelle Entscheidung und die persönliche Wahl zentral. Der Begriff Privatisierung bezieht sich auf das religiöse Objekt: dieser Prozeß beschränkt die Relevanz der Religion auf den Bereich des Privatlebens und bewirkt die inhaltliche Umformung der Religion von einem alles umfassenden System der Welt- und Lebensumgebung zu einem Interpretationsraster für Geschehnisse auf nur individuellem und familiärem Niveau: ganze Gebiete des Lebens werden nicht (mehr) in Beziehung zu dem heiligen Kosmos gestellt. Der dritte Be-

griff bezieht sich auf die Weise, in der Religion praktiziert wird: Subjektivierung ist der Prozeß, der bewirkt, daß der moderne Mensch auf eine permanent reflektierende Weise sich mit den religiösen Werten auseinandersetzt. ²⁹⁾

Zur Identifizierung jener Volksreligion, die wir hier im Auge haben, können wir sagen, daß für sie nicht die Subjektivierung entscheidend ist und vielleicht auch nicht in erster Linie die Individualisierung, sondern der Prozeß der Privatisierung. ³⁰⁾

Von Haus aus ist Volksreligion eine privatisierende Religion. Während die offizielle Religion direkt relevant für die Gesellschaft als Ganzes ist und sich institutionell damit verwebt, hat Volksreligion in erster Instanz eine private Bedeutung für einen Gläubigen oder eine Gruppe Gläubiger. Sie tendiert dazu, die religiöse Thematik auf jene Bereiche zu lenken, die unter die familiäre und persönliche Jurisdiktion fallen und weniger leicht von der offiziellen Religion dominiert und monopolisiert werden. Volksreligion thematisiert vorzugsweise die private und familiäre Realität des Lebens, weil die volksreligiösen Themen ihren Ursprung in Erlebnissen der Privatsphäre finden. Sie gründen primär auf Emotionen und Gefühlen. Daher wird der emotionelle Charakter der Volksreligion verständlich.

Die Soziologie des abweichenden Verhaltens unterscheidet drei Formen der Deviation: aberrantes, non-konformistisches und rebellierendes Verhalten. Aberrant ist ein Verhalten, das die vorgeschriebenen Regeln verletzt ohne ihre Gültigkeit anzufechten und ohne sie (bewußt) ändern zu wollen. Non-konformistisch ist das Verhalten, das diese nichtbeachteten Regeln auch zu ändern versucht. Rebellierend ist man, wenn man sich so benimmt, daß nicht nur die Gültigkeit der Regeln angefochten, sondern auch die Autorität verneint wird, auf der der Gültigkeitsanspruch aller Regeln beruht. Volksreligion ist deutlich als religiös aberrantes Verhalten anzusehen: der Mensch aus dem Volk akzeptiert die offizielle Religion, und ihre Normen werden öffentlich bejaht; dennoch verletzt man

diese Normen, weil sie als nicht relevant oder nicht zutreffend erfahren werden. Diese Form der religiösen Deviation ist verständlich, weil wir im vorigen der Ambivalenz der institutionellen Differenzierung der Religion auf die Spur kamen: das heilige Universum gerät in eine Distanz zur Alltagswelt mit allen Folgen dieses Prozesses. ³¹⁾

3.1.6 Volkskatholizismus

Eine konkrete Form der Volksreligion ist der Volkskatholizismus. In einer Gesellschaft wie der brasilianischen, in der Religion spezifisch institutionalisiert erscheint als die katholische Variante des Christentums, erfüllt der Katholizismus die Rolle des offiziellen Modells. Dieser Katholizismus verkörpert sich in der Institution der römisch-katholischen Kirche. Die katholische Kirche bildet die institutionelle gesellschaftliche Basis des Katholizismus als Ganzes. Sie formuliert die Lehre, bestimmt das Ritual und stellt die Normen auf, welche die Gläubigen zu beachten haben. Im Sozialisierungsprozeß wird dieses Modell des Katholizismus von den Individuen und Gruppen internalisiert. Dort wo das Glaubensleben der Katholiken beträchtlich inkongruent in bezug auf das offizielle Modell ist, können wir von Volkskatholizismus sprechen. ³²⁾

Im Volkskatholizismus muß also, trotz der Inkongruenz und der Asymmetrie der Charakter der Religiösität doch immer noch mehr oder weniger von einem typisch katholischen Grundton geprägt sein und muß die Abhängigkeit gegenüber dem offiziellen Katholizismus bewahrt bleiben. Der Volkskatholik lebt in einem katholischen Universum, in dem er durch eine Verschiedenheit der vermittelnden Kanäle - sakramentelle Ordnung der Kirche, Offenheit der Natur für Wunder, Gebet und Liturgie usw. - mit dem Heiligen in Verbindung steht, weil es eine fortwährende Kontinuität zwischen der Alltagswelt und der Gnadenwelt gibt. Man könnte einen Vergleich mit der Sprache machen: wie der Mensch in seiner Muttersprache zu denken und sich auszudrücken lernt und auf diese Weise sein Leben strukturiert, so sozialisiert der katholische Gläubige sich in

diesem religiösen System. Folge dieser Gegebenheit ist die Tatsache, daß der Volkskatholik sich als katholisch identifiziert und erfährt; er akzeptiert global die katholische Definitionen der übernatürlichen Welt, bittet um die kirchlich-sakramentelle Vermittlung in seiner Beziehung zur Gnadenwelt, und schätzt sein Getauftsein als eine gegebene Selbstverständlichkeit.

Doch kennzeichnet der Volkskatholizismus sich andererseits durch eine bedeutende Inkongruenz oder Asymmetrie mit dem kirchlichen Katholizismus. Die Eigenart dieser Asymmetrie ist Resultat einer zweigliedrigen Methode des Volkskatholizismus um sich am kirchlichen Katholizismus zu orientieren.

Erstens findet man einen Prozeß der Selektierung vor: der Volkskatholik selektiert bestimmte religiöse Formen, die er aufnimmt und assimiliert, und läßt in Übereinstimmung mit dem eigenen kulturellen Kontext andere weg. Das Ausleseprinzip ist nicht theoretisch: man wählt nicht etwas aus, das intern-theologisch, z.B. von der Gnadenlehre her gesehen zentral steht und mehr Gewicht hat; eher wählt man direkt pragmatisch das, was als relevant für den Alltag erfahren wird. Was im Bewußtsein des Volkskatholiken diese Eigenschaft nicht hat, wird er beiseite lassen.

Daneben gibt es einen Prozeß der Uminterpretierung der offiziellen religiösen Form des kirchlichen Katholizismus. Diese Uminterpretierung ändert den Sinn und die Funktion dieser religiösen Ausdrücke oder fügt ihnen eine neue Bedeutung hinzu. Auch hier ist das Kriterium pragmatisch: die Umdeutung geschieht in Funktion der Bewältigung des Alltagslebens. Selektion und Umdeutung bilden zusammen einen Vorgang, der zeigt, wie das Verhältnis des Volkskatholizismus zum kirchlichen Katholizismus zugleich Abhängigkeit und Autonomie umfaßt. ³³⁾

Volkskatholik können wir denjenigen Gläubigen nennen, der mit seinen beiden Beinen in der dominanten Alltagswelt stehen bleibt, der als Nicht-Freigestellter die kirchliche Welt nur

partiell, zeitweise und utilitär in Funktion des Alltags betritt, der diese Alltagswelt von einem global akzeptierten katholischen Interpretationssystem her deutet, aber in diesem System durch Auswahl und Umdeutung eine beachtliche Inkongruenz gegenüber dem offiziellen System ausdrückt.

3.1.6.1 Volkskatholizismus als ursprüngliches Phänomen

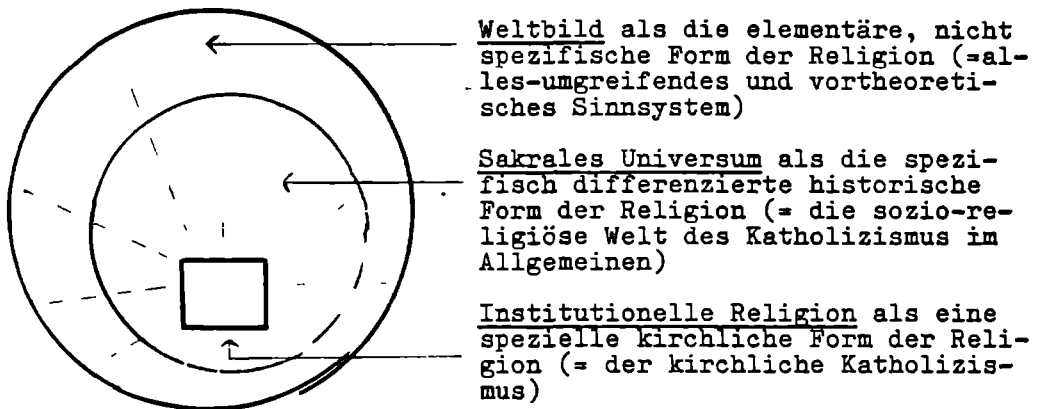
Die Analyse der Inkongruenz oder Asymmetrie zwischen Volksreligion und offizieller Religion kann uns auf Irrwege führen, weil hier der Volkskatholizismus ausschließlich als Komponentenreligion gesehen wird. Aber im Volkskatholizismus, wie in jeder Volksreligion, ist nicht nur die Rede von einer Reaktion auf die Unzulänglichkeiten des kirchlichen Katholizismus. Volkskatholizismus ist auch als ein ursprüngliches Phänomen zu betrachten, das in mancher Hinsicht dem offiziellen Katholizismus vorangeht. Anders gesagt: man kann sich die Relation zwischen beiden auch so vorstellen, nicht als einen Prozeß der Popularisierung des offiziellen Katholizismus, sondern als einen Prozeß der Offizialisierung einer Form des Katholizismus. Die allgemeinen Züge des Volkskatholizismus braucht man daher nicht als rezessive Züge zu deuten, sondern sie sind auch ursprüngliche und originelle Eigenschaften der Religion.

Der Volkskatholizismus vertritt gegenüber dem kirchlichen Katholizismus die zweite und sogar die erste Phase der Religion im Schema von Luckmann. Erstens ist Volkskatholizismus zum Teil zusammengesetzt aus noch nicht differenzierten, diffus religiösen Vorstellungen und Symbolisierungen. Der brasilianische Volkskatholik hat in vielen Hinsichten den gesellschaftlichen Prozeß der Abspaltung des Religiösen nicht nachvollzogen. Für ihn ist das ganze Leben vom Religiösen durchdrungen, jede Handlung des Alltags hat für ihn religiösen Sinn. Man macht keinen Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Praktiken; Kinder gebären, krank werden, Erfolg haben, sind alles Vorgänge, in denen der Gläubige durcheinander und miteinander vermischt erlebt, was in der institutionalisierten differenzierten Gesellschaft getrennt

ist. Dieser Nicht-Fachmann und Vortheoretiker lebt in einer ungeteilten Alltagswelt, die als Ganzes nicht-expliziert religiös ist.

Auch hat der Volkskatholizismus viel von Luckmanns zweiter Phase der Religion behalten: viele Erscheinungsformen des Volkskatholizismus beziehen sich ja direkt auf das besondere katholische Universum, aber dieses Universum schafft sich im Volkskatholizismus keine eigene institutionelle Basis. Der Volkskatholizismus legt Doktrin, Ritual und eigener Organisation kein Gewicht bei: die Gotteserfahrung ist nicht festgelegt, es gibt keine Rubriken für die religiöse Expression, und man ist nicht kirchlich eingegliedert.

Schematisch können wir die theoretische Konstruktion der drei Sozialformen der Religion nach Luckmann wie folgt im Bild wiedergeben: ³⁴⁾



In der Anwendung dieses theoretischen Schemas auf den Volkskatholizismus in Brasilien darf man sagen, daß der Volkskatholizismus sich auf das ganze Feld bezieht, also auch auf das Weltbild. Aber das Feld, das durch die zwei Kreise angedeutet wird, ist dominiert vom kirchlichen Katholizismus und wird dadurch auch geändert.

Die Tatsache, daß es den offiziellen Katholizismus mit der römisch-katholischen Kirche als hartem Kern gibt, wirkt entscheidend auf die tieferliegende religiöse Vorstellungswelt des Volkes ein. Diese Welt wurde im Laufe der Geschichte Bra-

siliens eine katholisch gefärbte religiöse Welt. Die einzige allgemein verfügbare Sprache, um sich im Religiösen zu orientieren, wurde die katholische Sprache: diese änderte Begriffe, Vorstellungen, Äußerungen und Symbole. In dieser katholischen Welt leben im Allgemeinen die Katholiken: sie sind darin geboren und groß geworden. Der Volkskatholizismus ist dann eine bestimmte eigene Ausdrucksform dieser katholischen Welt, die jedoch gesellschaftlich gesehen marginal schwach ist. Sie kann sich nicht zu einem selbstständigen System der Lehre, der Liturgie und der Organisation entfalten. Dies ist nämlich schon durch den kirchlichen Katholizismus geschehen. Dieser zwingt sich sozial und gesellschaftlich auf. Im Schatten dieses kirchlichen Katholizismus findet der Volkskatholizismus seine halbautonome Systematik. Die tieferliegenden Vorstellungen, die nicht im offiziellen Katholizismus in Worte gefaßt und ausgedrückt werden, bleiben auf diese Weise eines öffentlichen Diskurses beraubt und fangen an, ihr eigenes, unterschwelliges Leben zu führen. Hier findet man einen Weg zur Erklärung des Messianismus, der immer wieder in der Geschichte des brasilianischen Katholizismus ausbricht, und der in nahezu jedem Individuum immer neu aufkommenden, vorrationalen religiösen Vorstellungen: sie können verstanden werden als Ausbrüche allgemein religiöser Tiefen des Menschen.

Um das Verhältnis zwischen kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus zu verdeutlichen, scheint es hilfreich, das volksreligiöse Phänomen in den breiten kulturellen Kontext zu stellen. Das allgemein kulturelle Phänomen manifestiert sich auch in der Opposition zwischen Volkssprache und Literatursprache, Volksheilkunde und professioneller Medizin, Volksweisheit und Philosophie, Volksmusik (Pop-Musik) und klassischer Musik, populären Tänzen und Choreographie, Volksküche und 'haute cuisine'. Es ist einleuchtend, daß die Volksheilkunde nicht als kompensierende Reaktion auf die Unzulänglichkeiten der Medizin gedeutet werden darf, und daß Volkssprache nicht ihren Ursprung hat in einer Anpassung der festgelegten Schriftsprache. Die völkische Form ist das originale und erste Phänomen gegenüber der eruditen, geschriebenen und oficialisierten Form. Dieses Letztere ist Insti-

tutionalisierung, Rationalisierung und sogar Domestizierung der ursprünglichen, weniger bestimmten, wilden und allgemeinen Phänomene. Diese Rationalisierung und Domestizierung sind aber notwendig nur partiell und unstabil: weil sie nicht gleich breit und umfassend wie das originale Phänomen sind, laufen sie ständig Gefahr, daß die deutlich markierten Umrisse überrannt werden von einer wilden Invasion der verwirrenden, spielerischen und ungezähmten Vegetationen der Volksformen.

Dies alles könnte man mehr oder weniger auf den Volkskatholizismus anwenden. Der kirchliche Katholizismus bedarf einer ständigen Wachsamkeit, denn während der Volkskatholizismus eine sozial überlieferte Religion ist, ist der kirchliche Katholizismus vielmehr eine unterrichtete und gelernte Religion. Den Volkskatholizismus nimmt man mit der Muttermilch zu sich, zu Hause, undifferenziert und global mit allem verwoben. Darum identifiziert er den Menschen und integriert ihn in seine Gruppe. Daher stammt die Gebundenheit des volkskatholischen Milieus an Familie und Heim, daher auch die wichtige Stellung der Frau und Mutter im Volkskatholizismus. Der kirchliche Katholizismus ist dem gegenüber schulmäßig, gebunden an die gelehrte Sprache, an die weiter entfernte offizielle Welt. Typisch behält der kirchliche Katholizismus die wichtigsten religiösen Rollen als ein Privileg den Männern vor. Der Volkskatholizismus neigt dazu, das Verhältnis zu Gott und die Vermittlung dieses Verhältnisses in den Bereich des Familiären, Ordinären und Alltäglichen, also unmittelbar Zugänglichen und Verfügbaren, einzuschränken. Der Geburtsort des religiösen Phänomens ist eben für alles Wichtige die häusliche Welt; und von dieser Welt entfernt sich die kirchliche Religion.

Demzufolge wird der kirchliche Katholizismus im Vergleich zum Volkskatholizismus immer eine Religion geringer Teilnahme sein. Er ist ja organisiert, hat eine Administration, ist rationalisiert, ritualisiert und braucht Sanktionen. Er ist vom Volke her gesehen mehr da, um gesehen und passiv geduldet zu werden; z.B. tritt dies zutage in der Tatsache, daß

der einfache Gläubige nach wie vor lieber vom Messebesuch als von Teilnahme an der Eucharistiefeier spricht.

Auf einem Kongreß über Volksreligion in Kanada im Jahre 1970 hat Jean Paul Audet einen u.E. besonders einleuchtenden Vergleich mit einem Garten gemacht: ³⁵⁾ nicht der Garten, sondern der Wald, die Steppe, das Feld und das Gebüsch sind das Originale. Der Garten ist Kultur, mit allen Vorteilen, aber auch mit den unvermeidlich damit verbundenen Nachteilen. Im freien Feld gibt es eben unvergleichbar mehr zu erfahren als in unseren schönsten Gärten. Dies - sagt Audet - ist natürlich eine verwirrende und störende Sicht für den Gärtner, denn dieser hat gerade die Aufgabe, Unkraut zu jäten, aber es ist überraschend hoffnungsvoll für Alle, die überzeugt sind, daß das wundervolle und unzählbare Leben immer die meist ambitionösen Domestikationen sprengt.

Dieses Bild des Gartens gegenüber der freien unkultivierten Natur macht deutlich, daß man nicht eine rein eindimensionale Dichotomie oder einen eindeutigen Gegensatz zwischen Volkskatholizismus und kirchlichem Katholizismus entwerfen darf. Wie es im Garten auch Natur gibt und der Gärtner mit ihr beschäftigt ist, so ist es auch in der Religion.

Volkskatholizismus darf man nicht in Termini der Lehre, Liturgie und Gemeinschaftsform mit kirchlichem Katholizismus vergleichen. Volksfrömmigkeit kann nicht mit den Normen der Orthodoxie gemessen werden, es gibt keine feste Doktrin als Pendant zur offiziellen katholischen Glaubenslehre. Es gibt kein Ritual, das übereinstimmt mit der kirchlichen Liturgie, und keine eigene Organisation. Darum konnte in der Vergangenheit Volkskatholizismus nie ähnlich wie sektiererische Bewegung von der Kirche als ketzerisch oder irrig verurteilt und abgeschieden werden.

Der eine Garten kann mit einem anderen verglichen werden, weil da in gleicher Weise mit der Natur umgegangen wird; man kann einen Garten nicht ohne weiteres mit einem Wald oder mit einer Steppenlandschaft vergleichen. So kann eine offizielle institutionalisierte Religion mit einer anderen verglichen

werden; man kann Katholizismus mit Lutheranismus oder Islam vergleichen; aber man kann nicht, ohne einen Denkfehler zu begehen, den kirchlichen katholischen Glauben mit der Volksfrömmigkeit vergleichen. Wenn man eine Parallele ziehen möchte, muß man sich bewußt machen, daß die Parallele sich bezieht auf die Erscheinungen, die nicht auf gleicher Ebene liegen.

Unsere Schlußfolgerung ist diese, daß die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero die wir kennenlernten, nicht nur als Anpassung des kirchlichen Katholizismus und als kompensierende Reaktion auf die Unzulänglichkeiten der Kirche gesehen werden darf. Die Erscheinungen, die wir in Alagoas und Juazeiro beobachteten, dürfen nicht als rückfällig gedeutet werden. Und wir vermuten, daß die Selbstkritik, die heutzutage in der Kirche infolge ihrer Konfrontation mit dem Volkskatholizismus laut wird, voreilig und einigermaßen unreal sei: die Kirche kann nicht in derartiger Weise Besitz des Volkes und völkisch werden, daß völlige Identifizierung zwischen kirchlichem Glauben und Volksfrömmigkeit zustandegebracht werden könnte.

3.1.6.2 Die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero

Die religiöse Volksbewegung, die um die Figur Padre Ciceros entstanden ist, ist eine konkrete Äußerung des Volkskatholizismus in dem oben angedeuteten Sinn. Wir sprechen von einer Bewegung, weil es im ersten Teil dieser Studie deutlich wurde, daß es sich nicht um eine Sekte oder um eine feste eigene Glaubensbrüdergemeinschaft handelt, sondern um ein Phänomen mit verschwommenen Umrissen. Das flottierende Ganze des volkskatholischen Frömmigkeitsleben zentriert sich um Padre Cicero und um Juazeiro und kann dort identifiziert werden.

Die Verehrung Padre Ciceros entstand als eine Form der Inkongruenz zwischen dem kirchlichen Katholizismus und dem Volkskatholizismus. Einerseits ist sie eine Reaktion auf die Unzulänglichkeiten und Schwächen des institutionell spezialisierten dominanten Katholizismus, andererseits ist sie eine Weiterführung des originalen Religiösen in seiner noch nicht volldifferenzierten, mit dem Alltag direkt verwobenen Form.

Bedingt durch die konkrete Situation, in der die Padre-Cicero-Anhänger sozial und kulturell leben, wird diese Volksfrömmigkeit von der katholischen Welt, und in ihr der katholischen Kirche, bestimmt. In ihrer faktischen Existenz ist die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero eine Bewegung, welche selbst wieder eine Variable geworden ist, die die genannte Inkongruenz instandhält und weiterführt. Weil sie als Konkurrent auftritt, untergräbt sie die Offizialität des kirchlichen Katholizismus. Obwohl relativ wenig institutionalisiert und wenig spezifisch religiös, wurde sie selber bis zu einem gewissen Grad eine Quasi-Institution, die ein ganzes Kenntnissgewebe als Rezept weitergibt und die Verhaltensnormen liefert. Die Padre-Cicero-Verehrung ist eine Volksbewegung, d.h. ihre Träger sind keine religiösen Virtuosen (Weber) und keine Freigestellten, sondern Laien und einfache Menschen. Sie ist eine Religionsform, die besonders die Relevanz für die Privatsphäre des Lebens und den Wirklichkeitsbezug zum Alltag betont. Alles Gesagte über die Folgen der direkten Beziehung zum Alltag und der nicht-segmentierten Wirklichkeitserfahrung des Nicht-Fachmanns gilt für sie: sie ist lebensnah, pragmatisch-utilitär, stark rituell betont und komplementär. Sie funktioniert Status quo-bestätigend, gibt Trost, erleichtert Anpassung und stabilisiert die soziale Welt. Sie steht nicht oppositionell zur Umgebung und grenzt sich nicht ab.

Das Bild der Verehrer Padre Ciceros aus dem 1. Teil der Studie wird von den aufgezeigten Analysen des Verhältnisses zwischen Alltag und Religion und des Institutionalisierungsprozesses der Religion zusammenhängend konsistent und einseitig: der Anhänger Padre Ciceros steht mit beiden Beinen im Alltag; von dort her, in Funktion seiner alltäglichen Erfahrungen, begibt er sich in die religiöse Enklave, aber er weigert sich, diese Enklave von innen her zu sehen: er tut es auf die gleiche Weise, wie er in ein Geschäft eintritt, um etwas zu kaufen. Er abstrahiert nie vom Alltag. Darum ist seine Religiösität pragmatisch: in der Verehrung Padre Ciceros geht es um Sachen und Zustände, in denen das Hier und Jetzt die wichtigste Koordinate sind. Dieser Pragmatismus ist

auf die Beständigkeit der gewohnten Welt gerichtet. Denn als einfacher Mensch ist er besonders empfindsam für ein strukturiertes und geregeltes Leben, in dem er weiß, woran er sich zu halten hat. Daher hat er ein Bedürfnis nach deutlichen Ritualen, hält er emotionell fest am Traditionellen, bewertet Äußerlichkeit und steht abweisend gegenüber rationalen Betrachtungen, die keine direkte Bedeutung für seine Alltagssorgen haben. Diese religiöse Haltung bestärkt die nicht-dialektische Verstandnisweise des Alltags.

Der Anhänger Padre Ciceros ist ein nicht-qualifizierter Mensch, der, wenn er mit dem kirchlichen Katholizismus zu tun hat, gegenüber einer religiösen Welt steht, die von Qualifizierten rationell ausgearbeitet und umgestaltet ist. Diese Welt ist nicht seine, sie ist eine Welt der Priester und Schwestern, denen gegenüber er sich machtlos und unwissend fühlt. Er akzeptiert diese Welt und ihre Superiorität, aber nimmt ihr gegenüber eine eklektische Haltung ein: er macht eine Auslese und deutet um, was er behält.

Diese wissenssoziologische Anschauungsweise abschließend meinen wir, daß die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero in ihrer kirchlichen Problematik mit Hilfe des gesammelten Begriffsmaterials deutlicher geworden ist. Die Einsicht in das Verhältnis zwischen Alltag und Religion, zwischen diffus verschwommener Religion und institutionell differenzierter, und die formale Analyse der Volksreligion als Inkongruenz, haben, zusammen mit der korrigierenden Sicht auf das Originale der Volksreligion, die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero weiter verständlich gemacht.

3.2 VOLKSKATHOLIZISMUS ALS RELIGION DER ARMEN LEUTE

Im Vorhergehenden wurde der Volkskatholizismus - und somit die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero - als eine bestimmte Volksreligion identifiziert, die sich innerhalb der brasilianischen Gesellschaft entwickelte, in welcher der Katholizismus die Stelle der offiziellen Religion innehat. Darum sprechen wir vom offiziellen Katholizismus.

Offiziell ist das, was festgelegt und autorisiert ist, was deutlich markiert und anerkannt ist. Der Begriff offiziell hat Konnotationen mit allgemein geltend, gesetzlich verpflichtend, prinzipiell und definitiv, festgelegt, schriftlich, nicht-kontingent und konkrete Situationen übersteigend. Demgegenüber ist offiziös eine Sache, die nicht offiziell ist: ohne Autorität, nicht allgemein gültig, vorläufig und vorübergehend, mündlich und an einen konkreten Kontext geheftet. Populär und völkisch in diese Linie einzuordnen ist tendenziös und hat eine negative Absicht. Man könnte es auch anders sagen: offiziell enthält auch Starrheit, etwas Abstraktes und Nicht-lebendiges, das über der Realität schwebt; offiziell verweist nach eigenen Strukturen, nach Institutionen, nach Gewalt, der die persönliche Autonomie gegenübersteht. Und dann wird der Begriff 'Volks-' und völkisch auf einmal anders gefärbt: er verweist nach lebendig, konkret, veränderlich, eigen-persönlich, nicht festgelegt und offen. 'Volks-' verweist dann nicht nur auf denjenigen, der Autorität hat, sondern nach allen ohne Unterschied.

Die Gegenüberstellung der Begriffe offiziell und 'Volks-' erläutert, welches das Grundproblem der Festlegung dessen, was 'Volks-' beinhaltet, ist, nämlich die Autorität. Die Frage ist: Wo lokalisiert sich die Autorität, die etwas offiziell macht?

Die Autorität, die durch eine Gesellschaft in einer Institution eingestellt und anerkannt wird, läßt sich irgendwo nieder, findet einen Platz, d.h. bindet sich an bestimmte Personen und Instanzen, und von dort her sagt sie, was gültig ist. Daher bekommt 'Volks'- eine ausgesprochen politische Bedeutung. Dieser Begriff deutet eine Realität an, die sich einer lokalisierten Autorität gegenüberstellt: volks ist das,

was aus jenen Personen hervorgeht, die nicht Autorität sind. So stehen z.B. die Begriffe Volksrepublik, Volksdemokraten und Volkspartei zweifellos kritisch gegenüber einer Autorität, die in einem bestimmten Elitestandpunkt lokalisiert ist. Auch Popmusik ist ein streitbarer Begriff gegen die anerkannte Musik der großen Meister. Beschränken wir uns auf den Bereich der Religion, so stoßen wir auf Begriffe wie Volkskirche gegenüber Staatskirche (in der die Relation Thron-Altar durch die Relation Volk-Altar ersetzt wird), und wie Popmusik und Volksfrömmigkeit als Opponent der kirchlichen Religion.

So steht gegenüber dem offiziellen kirchlichen Katholizismus der Volkskatholizismus als eine Religion, die nicht autorisiert ist. Er steht außerhalb oder wenigstens am Rande des offiziellen Katholizismus. Volkskatholizismus ist ein Katholizismus, der nicht orthodox in der Lehre, nicht anerkannt in seinen Riten und nicht legitim in seinen Gemeinschaftsformen ist.

In dieser Studie ist die Sicht auf den Gegensatz zwischen Volkskatholizismus und kirchlichem Katholizismus die eigene Sichtweise: wie in der Fragestellung gesagt, handelt es sich um ein Studium der Volksfrömmigkeit in ihrer religiösen und internkirchlichen Problematik.

Wie schon aus der Identifizierung der Begriffe 'Volks-' und völkisch aus dem ersten Abschnitt dieser Situationsanalyse hervorgeht, reservieren wir den Terminus Volkskatholizismus für die katholisch geprägte, nichtoffizielle Religion der sozialen Unterschichten. Der Begriff Volkskatholizismus bedeutet in dieser Studie die Religion des einfachen Mannes aus dem Volke, der Kleinen und Armen, die Religion derjenigen, die gesellschaftlich übersehen werden. Diese Begriffsbestimmung versetzt uns in die Lage, in diesem zweiten Abschnitt der Situationsanalyse den bis jetzt lediglich formal gebrauchten Termini der Inkongruenz, Asymmetrie und Eigenart des Volkskatholizismus inhaltlich zu konkretisieren.

3.2.1 Drei Beispiele der Distanz zwischen Volkkatholizismus und kirchlicher Welt

Es ist für unsere Fallstudie der Padre-Cicero-Frömmigkeit relevant, in konkreter Weise die Distanz zwischen der all-gemein-religiösen Alltagswelt der Padre-Cicero-Verehrer und der kirchlich-religiösen Welt des offiziellen Katholizismus zu beschreiben.

Wir lassen an drei Beispielen aufleuchten, wie der Bruch zwischen offizieller Religion und Alltag sich für den Menschen aus dem Volk des Nordostens manifestiert. Für diese Beispiele greifen wir zurück auf das Informationsmaterial, das wir in Alagoas sammelten. ³⁶⁾

(1) Ein erstes Beispiel ist die Heiratspraxis. Seitens der Kirche gibt es ein völlig ausgearbeitetes Konzept, wie ein Junge und ein Mädchen heiraten sollen: nicht nur beinhaltet es das Vor-der-Kirche-Heiraten mit allem was dazu gehört (Gespräche mit dem Pfarrer, Taufschein und andere Dokumente, dreimaliges Aufgebot, Beichte und Erstkommunion, Gebet usw.), sondern auch ein Erwartungsmuster in bezug auf einen ganz bestimmten Prozeß des Einanderkennenlernens, von Verliebtheit und Verlobung, mit Ringen und ohne Geschlechtsverkehr, von der Vorbereitung der Zukunft (Berufswahl, feste Arbeit und gesichertes Einkommen, eigene Wohnung) bis zur gesetzlichen Trauung. Nachher wird das Paar als unlösbar in Lieb und Leid miteinander verbunden, angesehen und dann darf man erwarten, daß sie Kinder in die Welt setzen, und die nahezu exklusive Verantwortung für sie übernehmen.

Dem steht gegenüber die tatsächliche Realität des Heiratens, wie es in dem Küstenstreifen Alagoas als legitim unter dem Volk erfahren wird. Der Junge und das Mädchen lernen einander kennen und kommen zu der Überzeugung, daß sie zusammenpassen. Dies geschieht meistens ziemlich schnell und - im Vergleich mit dem kirchlichen Erwartungsmuster - wenig personengebunden; Verliebtheit kommt relativ wenig vor. Das Mädchen, jung wie es mit seinen 15 oder 16 Jahren ist, stimmt ziemlich leicht dem Geschlechtsverkehr zu, oft aus Angst übrig zu bleiben

oder weil es von zu Hause weg will. Beide 'fliehen' eine Nacht. Wenn dies geschieht um zusammenzubleiben, wird das Fliehen nicht verurteilt. Beinahe immer ist die Familie des Mädchens nachher mit der Tatsache einverstanden. Dann erst wird eine Wohnung gesucht, und der Junge beginnt sich nach Arbeit und Lebensunterhalt umzusehen. Später heiraten sie meistens zivil, falls sie Geld dafür haben und die zwei gut zusammen auskommen. Einzelne Paare heiraten dann auch in der Kirche. Wenn sie merken, daß sie nicht zusammenpassen, suchen beide - mit mehr oder weniger sozialen Schwierigkeiten - einen anderen Partner. Die Sorge für die Kinder fällt in erster Linie der Mutter zu.

(2) Auch die Praxis des Sonntags ist illustrativ für die Diskrepanz zwischen kirchlicher Welt und Lebenswirklichkeit des Volkes in einem Dorf oder einer Stadt in Alagoas. Auf der einen Seite steht das bekannte offizielle kirchliche Sonntagsbild: ein Ruhetag mit Erholung, vereinigter Familie und vorgeschriebener Eucharistiefeier. Auf der anderen Seite beobachten wir etwas ganz verschiedenes: für den Bewohner des Nordostens ist der Sonntag vor allem der Tag des öffentlichen Marktes mit allem was dazu gehört: der Markt ist Begegnungsort für die Menschen aus der weiten Umgebung, da macht man Geschäfte und unterhält sich. Was am Nachmittag noch an Zeit für Erholung übrigbleibt, wird nach Geschlecht unterschiedlich genutzt: Fußball und Barbesuch für die männliche Hälfte und Familienbesuch, Kinderversorgung und Freundinnengespräche für die weibliche Hälfte. Innerhalb dieser Sonntagsrealität ist die Meßfeier ein unterentwickeltes Phänomen, an dem noch keine 5% der lokalen Bevölkerung teilnimmt. Außerdem müssen sich ganze Gemeinden im brasilianischen Innenland mit ein oder zwei Eucharistiefeiern pro Jahr begnügen.

(3) Als drittes Beispiel kann die Krankheit gelten, ein Problem mit dem man fertig werden muß. Z.B. ein Mann wird krank, oder seine Frau oder sein Kind. Was tut dann der halb- oder ungelernete Mann des Innenlandes oder des städtischen Volksviertels? Er hat wenig Geld zur Verfügung und außerdem hat er ein zweifelhaftes Vertrauen in die rationelle medizinische

Hilfe: man könnte - in der Sprache von Illich ³⁷⁾ - auch sagen, daß er noch nicht ganz gelernt hat, sich wegen seines Vertrauens in die Diätvorschriften-Tradition und in den Kräuterdoktor oder Gesundheitsbeter zu schämen. Außerdem hat seine Erfahrung ihn gelehrt, daß man sich nicht ohne weiteres auf die Berufsethik und Mitmenschlichkeit eines so hoch erhobenen Arztes verlassen darf. Also versucht er, solange wie möglich daheim die Krankheit mit allerhand Hausmitteln zu kurieren. Diese Form der Krankheitsversorgung ist von altersher überliefert und hat ihre eigenen Spezialisten. Sie unterscheidet nicht zwischen empirischen und überempirischen Heilmitteln: der Segen einer älteren Frau oder das Bestreichen eines dafür kompetenten Mannes helfen bestimmt; besser noch hilft die Berührung der Wunde mit der Statue Padre Ciceros. Es handelt sich hier u.E. um die traditionelle Anwendung religiöser Riten, eine urmenschliche allgemeinreligiöse Funktion, die, wo sie als Magie gedeutet wird, nicht richtig verstanden ist, und die die eigenen Anstrengungen des Patienten und seiner Umgebung unterstützt und mobilisiert, und diese nicht bremst oder überflüssig macht. Es wird oft ein Gelübde getan, z.B. bei der Marienstatue in der Pfarrkirche eine Kerze anzuzünden oder eine Pilgerfahrt nach Juazeiro zu machen. Hilft dies noch immer nicht - aber darüber ist der Mann des Volkes nie sicher! -, dann sucht man in der nächsten Apotheke oder bei einem Arzt eine pharmazeutische Medizin. Gerne nützt man diese Gelegenheit, falls der Pfarrer einen guten Ruf hat, sich bei diesem einen Rat und einen starken Segen für die Krankheit zu erbitten. Damit gibt der einfache Mensch aus Alagoas sich meistens zufrieden. Mehr kann er nicht tun und mehr fragt er auch nicht, denn er hat sein Vermögen, mit der Krankheit ins Reine zu kommen, sie zu akzeptieren und ihr einen Sinn zu geben, noch nicht verloren.

Das einzige, was der offizielle Katholizismus der Kirche für diese so ernste und oft auftretende Situation anzubieten hat, ist ein ritueller priesterlicher Segen, ein Gebet um Geduld und guten Ausgang, und eventuell das Sakrament der Kranken: aber dieses Sakrament der Salbung ist in Alagoas nahezu unbekannt. ³⁸⁾

3.2.2 Die Kultur der Armut

Den Abstand, den es zwischen der Kirche und den nichtprivilegierten Schichten der Gesellschaft und zwischen uns, den Fachmännern und Intellektuellen, und dem ungelernten Volk gibt, kann man nicht akkurat in die Terminologie des Besitzes fassen: er darf nicht nur identifiziert werden in dem Unterscheidungsgrad des wohl oder nicht Habens von Macht, Kenntnis und Geld. Der Kontakt mit Menschen im Stand der Armut vermittelt uns eine Erfahrung des Andersseins, eine Erfahrung es mit einer anderen, fremden Welt zu tun zu haben. ³⁹⁾

(1) Der Kultur anthropologe Oscar Lewis begann vor 30 Jahren, in Mittel- und Nordamerika in ähnlicher Weise an arme Menschen heranzutreten, wie es traditionell in dem Studium fremder Kulturen in Afrika oder Papua gebräuchlich war. Er schuf den Begriff 'Kultur der Armut', als eine eigene Kultur oder Subkultur, die arme Leute sich schaffen und die über alle Landes- und Kulturgrenzen hinaus eine große Ähnlichkeit besitzt. Wir ziehen nun Lewis und seine Schule zu Rate. Dabei werden wir uns bemühen, kurz die Diskussion, die durch den Beitrag Lewis unter den Anthropologen und Soziologen hervorgerufen wurde, nach ihrem Wert für die Vertiefung unseres Verständnisses der Arme-Leute-Welt einzubeziehen. ⁴⁰⁾

In seinem Bemühen, die armen Leute am Rande der Gesellschaft möglichst vorurteilsfrei zu verstehen, geht Lewis rein beschreibend vor. Er gibt ungefähr siebzig verschiedene soziale, psychologische und ökonomische Eigenschaften an, die die kulturelle Welt der Armut kennzeichnen. Wir systematisieren seine Aufzeichnungen in drei Kategorien:

(a) Indikatoren der Armut: Der Arme kann nicht oder kaum die menschlichen Basisbedürfnisse wegen fehlender finanzieller Mittel befriedigen; es gibt für ihn chronische Arbeitslosigkeit und nicht-qualifizierte Arbeit, schlechte Wohngelegenheit mit Mangel an Privatraum und ohne Eigentum; er hat keine Nahrungs- oder andere Reserven; die Kindersterblichkeit liegt verhältnismäßig hoch, man hat viele Kinder, aber die Lebenschancen sind gering; es gibt viele endemische Krankheiten;

der Arme hat keine oder nur mangelhafte Schulausbildung; es gibt viel Analphabetentum, man ist kulturell marginalisiert und von der übrigen Bevölkerung wird man verachtet und als minderwertig oder hilfsbedürftig angesehen.

(b) Typische Verhaltensmuster und Relationsmodelle: das Familienleben ist gebaut auf Gelegenheitsheirat und freie Verbindungen, der Haushalt ist mutterorientiert; die wichtigsten Verhältnisse sind die der bilateralen Verwandtschaft; es gibt nur eine kurze geschützte Kindheit; man kann sprechen von Frühreife und sexueller Aktivierung unter der Jugend; es gibt den Alkoholismus als soziales Problem; es gibt starke Neigungen zu Autoritätshörigkeit, gewalttätiges Auftreten bei Meinungsverschiedenheiten, es fehlt Gemeinschaftsorientierung außerhalb der direkten Familie; man ist kein Mitglied einer Gewerkschaft und ist nicht organisiert, man ist nicht politisch aktiv und hat keinen Kontakt mit Banken, Warenhäusern, Krankenhäusern und Kirchen.

(c) Haltungen und Wertorientierungen: der Arme hat ein prägnantes Bewußtsein der Hilflosigkeit und Abhängigkeit in seinem Verhältnis zur Gesellschaft; gegenüber der Außenwelt erfährt er Gefühle der Minderwertigkeit und des persönlichen Unwerts; er entwickelt leicht negative Gefühle gegenüber seiner eigenen Gruppe und seiner eigenen Stellung in der gesellschaftlichen Kultur; er ist überzeugt, daß die existierenden Institutionen nichts für die Belange der Armen tun; er hat feindliche Gefühle in bezug auf die Institutionen der dominierenden Schicht. Daneben kann man auf eine starke Zeitorientierung auf das Heute, auf das Unvermögen, Befriedigungen aufzuschieben, auf eine reine Konsumhaltung, auf den Mangel an historischem Bewußtsein weisen. Der Arme plant keine Zukunft, er lebt intuitiv, es fehlt ihm an rationeller Haltung; er wird nur angesprochen von greifbarem Glück und Leid, er berechnet alles nach den lokalen Zuständen; er lebt in einer Haltung von Fanatismus und Geduld und hat ein niedriges Aspirationsniveau.

Diese Aufzählung ist nicht befriedigend und könnte leicht

verlängert werden. Dennoch genügt sie für dieses Studium: sie identifiziert die Armutskultur als eine typisch eigene Antwort der Unterprivilegierten, eine Anpassung des kulturellen Lebens an die erdrückenden Lebensumstände innerhalb einer Gesellschaft, die sich kennzeichnet durch eine Geldökonomie, mit einem hohen Grad der Individualisierung und mit einer vorherrschenden universalistischen Ideologie, die das Prinzip betont, daß der einzelne, wenn er sich persönlich anstrengt, Erfolg haben wird.

In dieser kulturellen Anschauungsweise ist Armut nicht nur ein Zustand der ökonomischen Not, der Desorganisierung oder der Abwesenheit von irgend was. Armut ist etwas Positives, in dem Sinn, daß sie Strukturen, Prinzipien und Verteidigungsmechanismen besitzt, ohne die die Armen sich kaum als Menschen halten können.

Kurz gefaßt: Armut ist eine Lebensweise, die eine eigene Logik kennt, die auffallend stabil ist, und die von Geschlecht zu Geschlecht durch Familienbande weitergegeben wird. Die Kultur der Armut ist ein dynamischer Faktor, der aber die Partizipation an der dominanten kulturellen Umgebung stark einschränkt und der eine Subkultur in sich selbst bildet. Sie ist zugleich Anpassung wie Reaktion der Armen auf ihre marginale Position in der Gesellschaft. Sie ist ein Versuch, Gefühle der Hoffnungslosigkeit und negativen Selbsterfahrung, die sich aus dem Wissen um eigene Unbedeutendheit und aus der Erfahrung eigener Ohnmacht entwickeln, zu meistern.

Kultur versorgt ein Individuum mit einem Lebensentwurf und mit einem Satz probefertiger Problemlösungen, damit nicht jeder Einzelne neu anzufangen braucht. Dies gilt auch für die Armutskultur: Auch sie enthält wesentliche adaptive Mechanismen, wie z.B. das niedrige Aspirationsniveau, das real die soziale Frustration zu reduzieren hilft, und die Gutheißung des Hedonismus und der Verengung der Zeitperspektive, die Spontaneität und momentane echte Freude inmitten einer chronisch bedrängten Lage ermöglicht.

(2) Valentine versucht - anders als Lewis -, die Struktur der

Armut von einer strukturellen Interpretation her zu verstehen und betont die untergeordnete Position der Armen in der Gesellschaft. Er behauptet, der Lebensentwurf, der den Armen in einer Gesellschaft durch den Sozialisierungsprozeß vermittelt wird, sei nicht wesentlich verschieden vom vorherrschenden Lebensmodell der Gesellschaft als Ganzem. Aber die vorhandenen Lebensbedingungen lassen keine Verwirklichung dieses Entwurfes zu. Daher spricht Valentine lieber von einer Subkultur der Armen: sie wird gesehen als eine Teilkultur innerhalb eines globalen Systems, dessen Kennzeichen sie in sich trägt. Z.B. beobachtet er, wie die Armen in den nordamerikanischen Städten sich auffallend stark an den Werten der Mittelklasse orientieren. Damit sie aber nicht dauernd durch das Mißlingen ihres Strebens, die unerreichbaren Mittelklassenideale zu realisieren, frustriert werden, entwickeln die Armen alternative Werte, ohne jedoch die Werte der globalen Gesellschaft aufzugeben: diese Spiegelwerte oder elastischen Werte - Rodman spricht von 'value stretch' (Wertdehnung) - ermöglichen den Armen, sich in den Dauerzustand der Privation zu fügen. Als Beispiel dieser Wertelastizität könnte die Form des Familienlebens gelten: die Armen teilen die bürgerlichen Ansichten in bezug auf Familie, sind aber nicht in der Lage sie zu praktizieren; daher wird Heiraten unter ihnen ein freier informeller Kontrakt, in welchem die Frau ihre Selbständigkeit behält; diese Familienform ist ein wesentlich flexibleres, mehr den vorgegebenen Lebensbedingungen der Armen angepaßtes Modell als alle bekannten offiziellen Formen des Familienlebens. ⁴¹⁾

(3) Die Weise, wie man die Kultur der Armut sieht, hängt letzten Endes zusammen mit der Sicht auf den strukturellen Zusammenhang der gesellschaftlichen Zustände und mit der eigenen sozialen Praxis. Sehr vereinfacht kann man die folgenden drei Positionen angeben:

a) Man sieht die Kultur der Armut als ein in sich selbst stehendes Problem in der Gesellschaft: es handelt sich um eine sich selbst fortsetzende Teilgesellschaft mit einer ungesunden und mangelhaften Kultur. Diese muß eliminiert werden: dazu engagiert man sich in einem Kreuzzug gegen die

Armut und unterstützt Entwicklungshilfe, ohne eine Notwendigkeit der Änderung der gesamten Gesellschaft anzuerkennen.

b) Man sieht die Armut als Resultat externer Unterdrückung: die Gesellschaft drängt eine bestimmte Schicht Menschen in einer Teilgesellschaft zusammen, welche von außen her unter dauerndem Druck steht und ausgebeutet wird. Innerhalb dieser untergeordneten Teilgesellschaft bildet sich eine aufgezwungene Kultur. In dieser Sicht kommt es darauf an, das globale Gesellschaftssystem revolutionär zu ändern.

c) Man sieht die Eigenheit der Armutskultur in positiver und negativer Hinsicht, und man hat auch Augen für die strukturelle und kulturelle Verbindung mit der globalen Gesellschaft. Dann möchte man gleichzeitig an der Erneuerung des sozialen Systems als Ganzem und an der Umänderung der subkulturellen Lebensmuster der Armen wirken. ⁴²⁾

Obwohl der Begriff 'Kultur der Armut' nicht ohne weiteres auf die Lebensbedingungen der armen Bevölkerung im Nordosten Brasiliens anwendbar ist - besonders nicht der Landbevölkerung, die in dem noch immer relativ abgeschlossenen ländlichen Milieu des Innenlandes lebt -, gibt diese kulturelle Annäherung doch einen Schlüssel zu einem besseren Verständnis der Eigenheit der Lebenswelt dieser Unterschicht Brasiliens, ob dies nun Zuckerrohrschneider in den Plantagen der Landzone Alagoas oder Volksviertelbewohner in Maceió sind. Der Begriff Kultur der Armut bringt die verschiedenen Elemente zusammen, die uns ein Bild geben von der Weise, wie die Machtlosen und Kleinen im Leben stehen. In globalen Linien bestätigen unsere Beobachtungen in Alagoas das dargelegte Bild des Alltags der Nicht-Privilegierten.

3.2.3 Religion der Armut

Indem wir die volksreligiösen Erscheinungen in direkten Bezug zur Armutssituation stellen, sieht man besser, wie Lebensweise und religiöses Verhalten der Armen aufeinander einwirken. Daher ist es gerechtfertigt, nicht nur von einer Kultur, sondern auch von einer Religion der Armut oder einer Arme-Leute-Religion zu sprechen.

Diese Religion der Armen ist die Volksreligion, wie sie vorher definiert wurde: sie ist die eigene Religion der einfachen Leute, denen es nicht erlaubt ist, die dominante Wirklichkeit der alltäglichen Sorgen zu verlassen. Sie sind keine Freigestellten und sie machen den Prozeß der institutionellen Differenzierung der Religion in der Gesellschaft nur teilweise mit. Denn alles weist u.E. darauf hin, daß die gesellschaftliche Unterschicht die offizielle kirchliche Religion besonders stark als einen apart gesetzten Sonderbezirk sieht und erfährt: für den Armen ist die kirchliche Religion eine Institution der offiziellen Gesellschaft, neben Institutionen wie Gesundheitssorge, Politik und Schulsystem. Gegenüber dieser offiziellen Religion bewahrt der Arme eine Distanz: denn diese ist nicht seine Religion, sie ist die Religion der Priester und der Mächtigen der Erde. Darum ist der arme Mensch in seinem Verhalten wenig kirchlich orientiert und sind seine Haltungen die des Mißtrauens und der Abwartung. Seine Beziehung zur Kirche ist typisch die eines Konsumenten: ohne sich aktiv zu engagieren meint er, daß sie immer zur Verfügung stehen soll, wenn er sie braucht.

Andererseits kultiviert der Arme ganz intensiv seine eigene Religion. Diese ist im Gegensatz zur offiziellen Religion nicht in einem Sonderbezirk identifiziert. Sie ist keine abgesonderte geistliche Religion. In ihr bleibt der Alltag die dominante Wirklichkeit: sie wird unmittelbar gestaltet und erlebt in ihrer Relevanz für das alltägliche Leben. Diese Religion der Armen oder Volksreligion spiegelt die funktionellen Imperative der sozialen Situierung des Volkes wider.

Von diesem Ansatzpunkt aus können wir die Religion der Armut in einem Bild charakterisieren:

- 1) Die Religion der Armut ist sehr pragmatisch: sie kreist um Probleme der Krankheit und Gesundheit, des Glücks und des Unglücks; Liebe, Trauer, finanzielle Not und Streit spielen eine große Rolle.
- 2) Diese Geschehnisse, Probleme und Nöte liegen im persönlichen und familiären Leben.
- 3) Sie ist eine emotionale Religion, in der starke Gefühle

wie Schmerz, Freude, Angst, Vertrauen und Hoffnungslosigkeit ausgedrückt werden.

4) Die rituelle Dimension kommt eindrucksvoll nach vorn: es handelt sich immer um etwas greifbar Konkretes, um eine Heiligenstatue daheim, Kerzen anzünden, pilgern oder knien.

5) Diese Religion ist von der Kontinuität zwischen Himmel und Erde durchdrungen: man sucht die Vermittlung des Heiligen und steht ständig mit ihm in Kontakt. ⁴³⁾

Man sagt, oft aufgrund einer mehr oder weniger tiefgehenden funktionellen Analyse der Arme-Leute-Religion, sehr viel Negatives auf der sozialpsychologischen Ebene aus: diese Religion - behauptet man - ist evasiv, sie gibt Trost und Ersatzbefriedigung, ist aber unvermögend, soziale Veränderungen herbeizuführen; Armutsreligion ruft passive Haltungen hervor, verstärkt den Konformismus und ist Ausdruck des Fatalismus; das rituelle Verhalten hat keine ethische Bedeutung und ist nicht gemeinschaftsstiftend. Inhaltlich werden wir auf diese Vorwürfe aus dem kirchlichen Milieu noch zurückkommen.

U.E. darf man sich aber nicht zu einer einseitigen negativen Beurteilung verleiten lassen. Die schreckliche Ambivalenz, die der Kultur der Armut eigen ist, haftet auch an der Religion der Armut. Dennoch ist sie die Weise, wie der bedrängte Mensch den Alltag erfährt, interpretiert, ausdrückt und ihm Sinn gibt. Sie ist die Art und Weise, in der das arme Volk sich religiös behauptet. Es würde falsch sein, auf diese Religion abfällig herunterzuspucken. Diese Armutsreligion erfüllt eine humanisierende Funktion, insoweit sie Zufluchtsstätte für Leute, die Generationen lang innerhalb des Sklavenhauses der Gesellschaft die Menschenwürdigkeit ihres Lebens hochhielten, ein adaptives Versteck bietet. Von daher ist z.B. Fatalismus nicht zu betrachten als nur Kompensation, sondern er bedeutet eine wirklichkeitsgemäße Vorstellung und Interpretation des Verhältnisses, das sie tatsächlich zu ihrer sozialen Umgebung haben.

Bei dieser Art Anschauung dürfen wir nicht vergessen, daß wir bewußt oder unbewußt von einem elitären Wahrnehmungspunkt aus

beobachten und urteilen: wir stehen außerhalb ihrer Welt und nehmen wahr, vergleichen und interpretieren nach unserer eigenen Wertvorstellung. Dies relativiert diese Anschauungsweisen wesentlich und weist auf unser limitiertes Vermögen zur Objektivität. ⁴⁴⁾

3.2.4 Volkskatholizismus als Religion der Armen in Brasilien

Wir möchten nun versuchen, das Bild des Volkskatholizismus als Religion der Armen in Brasilien lebendig zu machen und zu konkretisieren, indem wir den Volkskatholizismus in einigen seiner auffälligsten Kennzeichen konkret darstellen; der Volkskatholizismus ist eine schriftlose Religion, er ist eine Religion der Krankheit und er ist eine festliche Religion. Unterlagen für diese konkreten Darstellungen fanden wir in dem Material, das wir größtenteils in Alagoas sammelten. ⁴⁵⁾

3.2.4.1 Schriftlose Religion

Die Welt des volkskatholischen Gläubigen, und besonders desjenigen, der Padre Cicero anhängt, ist eine Welt schriftloser Kommunikation. Während der kirchliche Katholizismus eine Religion ist, in der (Heilige) Schrift und schriftliche Formen der Kommunikation eine immer wichtigere Stelle einnehmen, ist der brasilianische Volkskatholizismus die Religion der Menschen, die sich mündlich und in Gesten ausdrücken und verstehen.

Die meisten Verehrer Padre Ciceros sind Analphabeten: Analphabetentum ist aber kein eindeutiger Begriff. ⁴⁶⁾ es macht einen wesentlichen Unterschied, ob einer, der nicht lesen und schreiben kann, in einer Gesellschaft lebt, in der die Schrift einfach nicht existiert, oder in einer Gesellschaft, in der der schriftliche Verkehr sich nur auf Administration, offizielle Sachen und die Beamtenwelt bezieht, und Besitz einer Sondergruppe privilegierter Gebildeter ist. Dies scheint in Brasilien der Fall zu sein. Die Schrift funktioniert offenbar hauptsächlich in bestimmten Teilgebieten des sozialen Lebens, Teilgebieten, die anscheinend subjektiv für die Unterschicht nicht wichtig oder unzugänglich sind. Namentlich existiert

die Schrift als Form der Kommunikation nicht im Familienleben, in der Erholungssphäre und im Bereich der Lebensanschauungen (d.h. in allem, was in der modernisierenden Gesellschaft Brasiliens immer mehr dem Privatleben zugeordnet wird), und auch nicht im Berufsleben, insoweit dies die Handarbeiter in den Städten und die Landbevölkerung angeht.

Lévi-Strauß hat einmal ausgesagt, daß die primäre Funktion der schriftlichen Kommunikation sehr wohl darin gelegen haben könnte, daß sie die Entstehung der Sklaverei erleichterte.⁴⁷⁾ Die Schrift-Kultur könnte gut entstanden sein und jetzt noch gebraucht werden, um Diejenigen zu beherrschen, die darüber nicht verfügen. Eine Sondergruppe besitzt die Schrift als Privileg und gebraucht sie als Machtmittel um bestimmte Dimensionen des sozialen Lebens, wie Politik, Administration, öffentliches Leben, Wirtschaft und Handel, zu enteignen und zu monopolisieren.

Tatsächlich bilden in Brasilien das politische Leben, die administrative Beamtenwelt, die Ökonomie, die sogenannte nationale Kultur und somit auch Zeitungen, Publikationen und Bücher, die darin informativ und kommunikativ wirken, eine Sonderwelt, zu der der Arme und Entrechtete keinen Zutritt hat. Für diesen Menschen ist der Horizont auf eine für uns schwer verständliche Weise eingeschränkt. Von daher kann man einen anderen Punkt verstehen: das Schulsystem - auch die Volksschule in der man Lesen und Schreiben lernt - bleibt ohne Wirkung für den einfachen Menschen des Volkes. Eine größere Zahl der schriftlosen Menschen lernte wohl einmal lesen und schreiben in der Schule oder in einem Alphabetisierungskurs, aber dies unterscheidet sie nicht von den echt Ungeschulten.⁴⁸⁾

Der kirchliche Katholizismus erweist sich als auch zu dieser privilegierten Welt, von der die Armen und Ungeschulten ausgeschlossen sind, gehörend. Die intern kirchliche Kommunikation, Theologie, Spiritualität, Liturgie und Amt, kurz nahezu alles in der Kirche funktioniert auf schriftlichem Wege. Die Kirche ist durch ihre Strukturen in diese offizielle Welt ver-

wickelt, sie hat politische Bedeutung und kann in nationalen Sachen mitsprechen; über sie wird berichtet in Zeitungen und Nachrichten. Die katholische Kirche ist neben dem Militär, dem Beamtentum, der Industrie, der Universität und der Regierung ein wichtiger Mitträger der Sichtbarwerdung dieser Elitewelt, und hat teil an ihrem zweideutigen Verhältnis zu den Schriftlosen.

Davon unterscheidet sich der Volkskatholizismus dieser Menschen. Die Überlieferung des Glaubensinhalts geschieht mündlich. Man darf sagen, daß der Volkskatholizismus und die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero eine religiöse Welt bilden, die sich ohne Buch und Schrift abspielt, eine Welt des Bildes und der Erzählung. Sie ist Teil eines bestimmten Lebensstils, der vielleicht ruraler Herkunft ist und der wenig oder nie von der schriftlichen Kommunikation Gebrauch macht. Der Volkskatholizismus ist dann auch eine Religion ohne Heilige Schrift.

Die Oralität der menschlichen Kommunikation in der Welt der Volkskatholiken bedingt, daß Information nur zur Verfügung steht, wenn sie durch eine Person vermittelt wird. Diese Person ist faktisch immer eine bekannte und familiäre Figur. Man nimmt keine unpersönlichen Informationen in sich auf. Diese Lage verstärkt und beschirmt beträchtlich die Kontinuität der volkskatholischen Welt: man ist erst für Neues offen, wenn es über bekannte Personen überbracht wird. In dieser Welt sind die Relationen und Kontakte selten unpersönlich. Sie unterstellen eine Vertrautheit, die sich auf ein komplexes Netz von Familien- und Verwandtschaftsbanden stützt. Dieser Aspekt bewirkt, daß eine individuelle Bewußtwerdung außerhalb der Gruppe nahezu unmöglich ist.

Eine andere Implikation dieser Oralität ist die Abwesenheit der Diskussion. Konflikte werden nicht leicht in Gesprächen thematisiert und gelöst. Die überlieferte Weisheit wird den Machtlosen dahin führen, so viel wie möglich Diskussionen auszuweichen, weil diese die engen menschlichen Verhältnisse, notwendig für die Weiterexistenz des Individuums in der Gruppe, in Gefahr bringen können. Darum versucht man nicht zu ar-

gumentieren um zu überzeugen und die Meinung des Anderen zu ändern. Es gibt in Brasilien eine ganze Tradition der Unterhaltung ('conversa'), eine Form der informellen Kommunikation, ein Gespräch, das mehr einem rituellen Austausch als einem Dialog gleicht, in dem man gemeinsam die Wahrheit oder das objektiv Angebrachte sucht. Man diskutiert nicht eine neue Idee, sondern wird eher versuchen, sie in der überlieferten Weisheit zu interpretieren, oder sie durch Ironie zu neutralisieren. Jedenfalls wird man alles, was den Zusammenhang dieser Lebenswelt bedrohen könnte, soviel wie möglich eliminieren.

Doch kann man nicht sagen, daß die Mentalität des Volkskatholiken Änderungen abweisend gegenübersteht. Er sieht sie aber in der Perspektive der Kontinuität. Dies drückt sich aus in dem Wert, der Dauer und Zeit zugemessen wird. Man ist nicht unempfindlich für Zeitlichkeit, dennoch wird Zeit eher erfahren als Fortsetzung der Vergangenheit. In der Änderung sieht man nicht zuerst die Neuheit als Potenzialität der Zukunft, sondern als etwas, das den Status quo in einem sich repetierenden Inventivsein weiterführt: es handelt sich um die Sorge, daß das Vertraute und Schon-erlebte fortgeführt wird. Die Zukunft ist nicht mehr als die notwendige Fortsetzung des Heute, damit das Leben weitergeht. Diese Volksweisheit wird propagiert in populären Sprüchen und stereotypen Phrasen; sie filtert alle Informationen so, daß Risiken soviel wie möglich umgangen werden. ⁴⁹⁾

3.2.4.2 Religion der Krankheit

Wir sind hier in einer Lebenswelt, die von Haus aus vortechnisch und rural ist. Die Innenlandbevölkerung und die Armen der städtischen Volksviertel in Brasilien leben zur Zeit noch in dieser Welt. Das größte Problem, das meist allgemein und direkt erfahrene Leid dieser Menschen, ist die Krankheit. Die Gesundheit ist - wegen der bedenklichen Hygiene, der mangelhaften (Unter)Ernährung und der Unzulänglichkeiten des medizinischen Apparates - verpflichtetes Objekt permanenter Sorgen. In den Augen des Volkes gibt es kein größeres Gut als

Gesundheit. Wenn man fragt, was das höchste Glück auf Erden bedeute, verweisen alle auf das Freisein von Krankheiten. Darum ist es nicht erstaunlich, daß auch die größte religiöse Besorgnis der Gesundheit gilt: beinahe alle Gelübde haben zu tun mit Krankheit; Pilgerfahrten werden hierdurch motiviert; die Gebete, die man an Gott und seine Heiligen richtet, bitten um Gesundheit. Wenn man in einer Kirche einen einfachen Menschen vor dem Heiligenbild in einer mystisch wirkenden Versunkenheit niedergekniet sieht, kann man sicher sein, daß er für sich oder für einen der Seinigen die Gnade der Genesung erbittet oder sich dafür bedankt. Dieser Tatbestand ist allzu verständlich: Qualen und Krankheiten findet man im Überfluß in allen Familien, in allen Ortschaften und Städten, und meistens ohne professionelle medizinische Hilfe.

Unter diesen Menschen trifft man überall Heilmeister und Gesundbeter, die die heilende Kraft des Gebetes mit einem ganzen Satz traditioneller Rezepte und Heilmittel zusammenbringen. Besonders im Innenland kennt man noch immer diese Geneser. Meistens leben diese als Heilige, sich gratis der Linderung der Qualen des Nächsten widmend, indem sie ihre Heilkunst als ein göttliches Mandat ausüben. Der Volkskatholik sucht Personen mit dem Ruf der Heiligkeit: das Volk schreibt ihnen gerne Wundertaten zu, und es scheint gut möglich, daß sie tatsächlich Wunder zustandebringen. Wie dies auch sei, im Volkskatholizismus ist die Erscheinung eines Thaumaturges etwas naheliegendes: in der Welt der Gesundbeter und Handaufleger ist die Ankunft eines Wundertäters nicht problematisch. Es wäre d a s Zeichen des lieben Gottes. Der größte Dienst, den man dem Volk erweisen kann, ist der des Attendierens der Kranken. Aus dem Evangelium erweist sich, daß Jesus genau diesen Dienst realisierte. Die Ähnlichkeit der evangelischen Situation um Jesus ruft die Beurteilung des heutigen Volkskatholizismus hervor als eine Form synoptisch galiläischen Christentums. ⁵⁰⁾

Der Volkskatholik unterscheidet nicht zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Eine harmonische Beziehung zwischen beiden Bereichen wird als essentiell für die Gesundheit ange-

sehen, während eine Störung der Harmonie Krankheit und Unglück bringt. Darum vertraut man auf übernatürliche Techniken in bezug auf Krankheiten und andere Probleme.

Dazu klassifiziert man Krankheiten mehr nach Ursachen als nach Symptomen. Es gibt gewöhnliche oder natürliche Krankheiten, verursacht durch eine bewußte oder unbewußte Verletzung der natürlichen Welt, die von Gott gelenkt wird: diese Krankheiten werden dann meistens als eine Strafe (Gottes) interpretiert. Es gibt aber auch Krankheiten, die Resultate einer Art Verzauberung oder Behexung sind: sie werden durch menschliche Feinde, die von den bösen Mächten Gebrauch machen, geschickt. Behandlung nur nach Symptomen der Krankheit wird als nutzlos erachtet: die Ursache selber muß weggenommen werden. Die natürlichen Krankheiten werden im Prinzip durch Wiedergutmachung und Wiederherstellung der Harmonie geheilt. Diese Ansicht scheint mir die tiefere Wurzel der im Volkskatholizismus (so sehr häufig) gemachten Gelübde zu sein: man verpflichtet sich zu einem guten Werk oder zu etwas Besonderem, sodaß man erwarten darf, daß die Schuldfrage gelöst ist; erst dann können Medikamente und ärztliche Behandlung ein Resultat ergeben. Die zweite Kategorie Krankheiten wird auf der gleichen Ebene der Ursache, also nicht konkurrierend mit oder ersetzend für medizinische Behandlung, durch eine Art Gegenmagie geheilt. Daher versteht man, daß alle Techniken der Heilkunde, sowohl die traditionellen als die modern professionellen, begleitet werden von Gebeten und Riten, die sich an Gott und die Heiligen wenden. ⁵¹⁾

In der zweiten Kategorie der Krankheiten ist jene des 'Bösen Blickes' sehr wichtig. Sie wird ungewollt durch einen, der einen scharfen Blick in den Augen hat, verursacht. Die Kraft des bösen Blickes wird unbewußt auf eine Person, ein Tier oder Objekt, das man bewundert, projiziert. Kinder sind besonders empfindlich für diese Krankheit, weil sie nicht über den Widerstand der Erwachsenen verfügen. Der böse Blick hat eine direkte Verbindung zu Neid. Neid oder Eifersucht ist das meist allgemeine Motiv für diese Art Behexung: irgendein Prunk mit materiellem Erfolg, gefolgt durch Krankheit und Miß-

lingen, wird leicht als Folge der Eifersucht eines Freundes gedeutet. Auch sexuelle Eifersucht oder Rache für eine Beleidigung ist ein naheliegender Grund.

Eine andere Krankheit dieser Kategorie wird mit den zwei portugiesischen Worten 'susto' und 'espanto', die beide einen Zustand des Erschreckens angeben, angedeutet. Diese Krankheit äußert sich in sehr auseinandergehenden Symptomen, von rein körperlichen Beschwerden bis zu neurotischen und psychotischen Erscheinungen. 'Susto' wird einem natürlichen Angstgefühl zugeschrieben; 'espanto' wird von einem übernatürlichen, unheimlichen Vorgang ausgelöst, z.B. einer Begegnung mit einem Geist ('visagem'). Beide treten nach einer furchtbaren Erfahrung auf. Furcht hängt in Brasiliens Nordosten scheinbar zusammen mit dem Verlust der Seele oder wird durch ein undefiniertes Übel, das in den Körper eindringt, verursacht. Genesung geschieht für den dafür kompetenten Heilmeister ('curandeiro'). Ein guter Mensch jedoch hat normalerweise nichts zu befürchten: 'ein sauberes Gewissen ist der beste Schutz', sagt der Volksmund.

Es ist ohne weiteres deutlich, daß diese Sicht auf Gesundheit und Krankheit es dem Volkskatholizismus ermöglicht, wirkliche Erleichterung für die vielen psychosomatischen Krankheiten zu bieten und diese auch behandelbar zu machen. Gerade in dieser Verbindung der Volksreligion mit der Gesundheit zeichnen sich die positiven Eigenschaften der Religion des Volkes deutlich ab.

3.2.4.3 Festliche Religion

Die Religion der Armen ist eine Religion der Feste. Es fällt auf, wieviel und wie oft im traditionellen Volkskatholizismus gefeiert wird. Von altersher wird das Kalenderjahr von den Volkskatholiken eingeteilt und erlebt nach den periodischen Festen. Diese Feste rhythmisieren das tägliche, harte Leben. Im Volkskatholizismus sind dies hauptsächlich die Heiligenfeste, und in erster Instanz die traditionellen Patronatsfeste, die eine ganze Gemeinschaft - Dorf, Viertel oder Region - zum Feiern bringt.

Diese traditionellen Feste haben deutlich nicht nur eine rein religiöse Bedeutung; sie sind Feiern mit mehreren Dimensionen zugleich: religiöses, rekreatives und kommerzielles Fest. Diese Dimensionen gehören für das Volk zusammen. Sie sind Feiern der eigenen Tradition, sie sind Begegnung, sind Kirmes und Kommerz, sie sind Bestätigung des sozialen Status quo. Die Oberschicht der Mächtigen behauptet und bejaht als Leiter und Verantwortliche für die Organisation der Feste ihre Stellung in der Gesellschaft und die Unterschicht der Armen darf - oft auf Kosten der Reichen - essen, trinken und tanzen. ⁵²⁾

Im modernen Volkskatholizismus verlieren diese traditionellen Feste viel von ihrer Wichtigkeit, aber dafür gibt es die Feiertage der neuen devotionellen Heiligen, die die Gläubigen als Privatpersonen zusammenbringen. Beispiele dieser Art Feste sind die Feiertage der Padre-Cicero-Verehrung: 15. September und 1. November, Gelegenheiten, bei denen Juazeiro eine Stadt der lebhaften Festlichkeiten wird.

Die Manifestationen des Volkskatholizismus sind meistens festlich. Wallfahrten, Prozessionen, Volksmissionen, Taufe, Erstkommunion und sogar Beerdigung, kurz alle wichtigen Lebenspassagen der Gläubigen werden in der Volksreligion als ein religiöses Fest gefeiert. Dieses Feiern bedeutet, dem allgemein religiösen Sinn nach, Ja-sagen zum Leben: es ist Affirmierung der Existenz, des Lebenswillens und des Kampfes gegen den Tod, indem man einen Akt der Adhäsion zum eigenen Leben stellt.

Der festliche und spielerische Charakter des Volkskatholizismus findet seinen Grund zweifellos in der Aufgeschlossenheit der Welt nach der Erfahrung der Volkskatholiken: das Natürliche steht in offener Verbindung mit und läuft nahezu bruchlos weiter in dem Übernatürlichen. Daher sind im Volkskatholizismus Wunder zu jeder Zeit möglich. Man rechnet immer mit einem möglichen Eingriff des Übernatürlichen im täglichen Leben. Dieses Leben wird weniger interpretiert in Termini des Erfolges als des Glücks ('sorte' ist ein Hauptwort in der Sprache des Volkes): nicht die eigene Anstrengung sondern das Wohl-

wollen Anderer und Mächtigerer ist in allen Fällen entscheidend. Diese Mächtigen, sowohl die irdischen als auch die überirdischen, muß man zu Freunden machen. Gelübde und Feier sind eine Absicherung des wehrlosen, armen Menschen gegenüber der ständig drohenden Vernichtung und zugleich Formgebung eines intensiven Gratuitätserlebens. Hier sieht man, wie im Volkskatholizismus die religiösen Symbole auf direkte Weise sowohl mit den kreativen als auch mit den destruktiven Kräften verbunden sind.

Die Analyse des festlichen Charakters des Volkskatholizismus würde notwendigerweise das gesamte Gebilde der volksreligiösen Welt in die Betrachtung aufnehmen müssen. Es handelt sich ja um ein Syndrom, ein komplexes Ganzes, in dem jeder Teil mit dem anderen verwoben ist. Man darf - wie man es oft tut - sagen, daß dieser Volkskatholizismus nicht unter dem Druck der Rationalität und der kritischen Lebensverantwortung gebeugt geht, aber nur, wenn man weiß um den beschränkt elitären Sinn dieser Rationalität und kritischen Haltung. Im Volkskatholizismus gibt es u.E. eine andere, nicht-abgesonderte Rationalität, d.h. eine eigene, sehr verständliche Logik, die nichts mit Irrationalität zu tun hat; so wie wir auch meinen, daß man dem Volkskatholik Unrecht tut, indem man ihm ohne weiteres kritische Lebensverantwortung abspricht. Wenn der Padre-Cicero-Verehrer feiern kann, dann ist dieses Vermögen nicht auf irgendein Fehlen kritischer Verantwortung zurückzuführen. Vielleicht kritischer und verantwortungsvoller geht der ungebildete Volkskatholik mit seinem Leben und seiner Religion um, als mancher sehr reflexiv-denkende, theologisch gebildete, kirchliche Katholik.

Dennoch muß man dieses Bild des Volkskatholizismus als festliche Religion komplettieren mit dem Hinweis auf seinen gleichzeitig traurigen Charakter: der brasilianische Volkskatholizismus neigt zu Devotionen, die von Schmerzen sprechen. Sehr aufschlußreich ist z.B. des Jesusbild des Volkes: Jesus ist als irdische Figur eindeutig der leidende Mann der Schmerzen. Immer wieder läßt der Volkskatholik sich von der Betrachtung der Karfreitagstragödie erschüttern. Man sieht in

der Volkskunst nur Abbildungen des leidenden Jesus, mit den Füßen eines Landarbeiters, der nie Schuhe getragen hat, und den Händen eines Sklaven; in seinem Antlitz spiegelt sich die Resignation des einfachen Mannes aus dem Volk.

Die Religion der Unterdrückten ist nicht nur der Seufzer der bedrängten Kreatur und Opium des Volkes. Sie ist zugleich die Garantie seines psychischen Überlebens und der Ausdruck seiner innerlichen Werte und seiner bleibenden Hoffnung. Der Volkskatholizismus versetzt die Unterschicht in die Lage, ihre bedrängte Existenz zu bewältigen und dem Leben Sinn zu geben, und zugleich auf implizite Weise gegen die Vorherrschaft, dessen Opfer sie ist, zu protestieren. Der Volkskatholizismus ist, wie es sich deutlich in der Padre-Cicero-Frömmigkeit zeigt, eine Art kollektiver Erinnerung, eine Autobiographie des Volkes. Er ist eine Forderung und ein Suchen des Volkes nach Identität und Würdigkeit, dort, wo ihm diese Identität versagt wird. Der Volkskatholizismus ist in mancher Hinsicht das einzige Band, das das Volk zusammenhält. Dies sieht man z.B. in dem traditionellen Fest der Dreikönige: in der Zeit zwischen Neujahr und 6. Januar zieht man in einer Prozession mit Musik und Tanz von Haus zu Haus, um Geschenke für das Fest zu sammeln. Dieser Ritus symbolisiert und erweckt eine beachtliche Kommunikation und Solidarität zwischen den Bewohnern der Region. Der erbetene Schutz der heiligen drei Könige wird schon in dem Ritus selbst real, weil dieser die Einheit unter dem Volke herstellt. Auf volkskatholische Weise hält das Volk seine Erinnerungen lebendig und entzündet immer neu seine Hoffnung. Man könnte sagen, der Volkskatholizismus ist für ein fechtendes Volk die einzige Weise, wie es sich wehren kann. Ohne seine Religion würde das Volk ausgehöhlt sein, nicht mehr in der Lage, der entmenslichenden Lebenssituation zu widerstehen und zu überleben. Die Religion eines Volkes ist der Weg, sagt Cox, wie es seine Seele retten kann. 53)

Nach dieser Betrachtung des Volkskatholizismus als schriftloser Religion, Gesundheitsreligion und festlicher Religion, fühlen wir uns noch einmal gezwungen, Stellung zu nehmen gegen

eine Charakterisierung, die wir in den Worten Langevins ⁵⁴⁾ wiederholen, daß "die Formen des Volkschristentums einen überholten Zustand des allgemeinen Empfindens widerspiegeln; wer kann bestreiten, daß viele dieser Formen dem gebildeten Christen der Stadt und der Industriegesellschaft infantil erscheinen?" Diese Sehweise des Volkskatholizismus weist hier auf eine u.E. unadäquate Geschichtsinterpretation, die von den Privilegierten verbreitet wird und eigenes Empfinden gleichstellt mit allgemeinem Empfinden. Dies steht diametral gegen die von uns akzeptierte Geschichtsinterpretation des Befreiungsdenkens.

3.2.5 Volkskatholizismus inhaltlich mit dem offiziellen Katholizismus verglichen

Wir können nun übergehen zu einer mehr konkreten inhaltlichen Beschreibung der Volksreligion, die sich in Brasilien innerhalb des Katholizismus und anlehnend an den Katholizismus bildete. Obwohl der Volkskatholizismus in vieler Hinsicht als ein ursprüngliches Phänomen betrachtet werden muß, ist es doch verantwortbar, ihn formal zu identifizieren als das subjektive Korrelat des offiziellen katholischen Modelles, insofern es die Wirklichkeitserlebung der armen Land- und Stadtbevölkerung bestimmt und sich wieder in einem relativ autonomen Religionsmodell objektiviert. Damit ist der Volkskatholizismus deutlich gegenüber anderen Formen der Volksreligion abgegrenzt, wie die afrobrasilianischen Religionen der Candomblé und der Umbanda, die eventuell auch durch den Katholizismus beeinflußt sind.

Dabei werden wir nicht vergessen, auf den Unterschied zu verweisen, der im Vorhergehenden gemacht wurde zwischen allgemein diffuser und spezifisch differenzierter Religion, und zwischen differenzierter Religion, die eine institutionelle Basis in der Gesellschaft hat, und jener, die diese nicht hat. U.E. ist Volkskatholizismus eine Sozialform der Religion, in der, trotz der Einwirkung des kirchlichen Katholizismus, vieles der nicht-spezifischen und diffusen Religion lebendig fortgesetzt wird und die im Wesen als nicht-institutionell differenzierte Religion gelten muß.

Wenn wir in der folgenden Beschreibung zurückgehen auf eine Annäherungsweise des Volkskatholizismus, in der das offizielle kirchliche Modell den Maßstab darstellt, dann sind uns die damit ipso facto gegebenen Einschränkungen bewußt. Eine Beschreibung oder Wiedergabe, in der die andersartige kirchliche Religion das Maß angibt, läßt die mehr diffusen und nicht kirchlichen Aspekte des Volkskatholizismus nicht zu ihrem Recht kommen. Das muß man von vornherein berücksichtigen.

Innerhalb der Kirche wird oft behauptet, die Kirche selbst trage die Hauptverantwortung für das Entstehen des Volkskatholizismus.⁵⁵⁾ Diese Behauptung, mit ihrer Folgerung einer rigiden Selbstkritik der Kirche, scheint uns aus einer optisch verfälschten Perspektive her gemacht zu sein. Denn sie sieht egozentrisch die Kirche als Zentrum und den Volkskatholizismus nur als popularisierende Reaktion. Es ist schwierig nachzuweisen, inwieweit die theologischen Vorstellungen des Volkskatholizismus aus der eigenen Verkündigung der Kirche stammen. Es wäre zu fragen, wieviel Katechese, Sonntagspredigten und Volksmissionen zum Gottesbild beigetragen haben.

Die Verbreitung des Volkskatholizismus in Brasilien ist nur ganz vage zu schätzen. In kirchlichen Kreisen spricht man von der großen Mehrzahl der Katholiken, und man meint damit Prozentzahlen zwischen 75 und 85%.⁵⁶⁾

Diese Beschreibung wird aufgesetzt an Hand des dreiteiligen Schemas, das gewöhnlich in der Religionssoziologie gebraucht wird:

- (1) Gedankengut = Glaube und Glaubenslehre, Glaubensübertragung und Erzählungen, Gedanken, Lebens- und Weltanschauung und Wertsystem;
- (2) Kollektives Ritual = Frömmigkeit, Liturgie, Riten und rituelles Verhalten;
- (3) Organisation = Gemeinschaftsformen, Kirchenstrukturen, Amt und Rollen.

3.2.5.1 Gedankengut des Volkskatholizismus

Die katholische Glaubenslehre bildet den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen die Glaubensüberzeugungen der Volkskatholiken ihren Platz haben. Doch wurde schon oben Selektierung und Uminterpretierung nachgewiesen als die zwei Mechanismen, die das Volk gebraucht, um der katholischen Glaubenswelt eine eigene Form zu geben. Die Überbetonung einiger Punkte und das Zusammenschrumpfen der Kenntnis anderer Glaubenssätze ist symptomatisch für den Volkskatholizismus und für die Weise, wie unter dem Volk religiöse Sozialisierung geschieht.

Die Glaubensübertragung des Volkskatholizismus als echte schriftlose Religion geschieht über den 'signifikanten Anderen' im alltäglichen Leben: die Familie ist der Überträger des Glaubensgutes, besonders die Mutter- und die Großmutterfigur. Man nimmt das volksreligiöse Erbe durch eine Art Osmose und durch Mittun in sich auf. Insoweit es dennoch explizite Glaubensübertragung gibt, hat diese eine erzählende Form. Glaubensübertragung der Kirche ist demgegenüber sporadisch und inzidentell: mittels einer Predigt, der Erstkommunionvorbereitung, dem Kontakt mit einem Priester, bei Taufe, Beerdigung und Volksmissionen.

(1) Gott und das Weltbild. In der volkskatholischen Welt besetzt Gott einen großen, meistens zentralen Platz. Gott ist bei allem auf selbstverständliche Weise beteiligt, wie das Licht der Sonne. Von ihm spricht man mit aller Ehre und voller Respekt. Formeln wie: 'wenn Gott es will, Gott sei Dank, Gott lohne es dir, geh mit Gott, Gott behüte uns', werden immer wieder gebraucht. Sie zeigen, daß dieser Gott mit dem gesamten täglichen Leben zu tun hat. Die Volkskatholiken haben eine Wirklichkeitserfahrung, in der der Alltag unmittelbar mit dem Gottesmysterium verbunden ist: ihr Leben spielt in einer von Gott bewohnten Welt. Man deutet die Lebensschwierigkeiten nicht (oder nicht nur) in profaner Terminologie, sondern verbindet sie direkt mit der souveränen Figur Gottes, der alles tut und nach seinem persönlichen Willen baut oder abbaut. Daher sagt man: 'Gott weiß was er tut, Gott sei in allem gedient und er weiß wozu es gut ist'.

Gott ist die höchste Autorität: er hat alles in seiner Hand und rächt sich leicht. Das Volk hat eine kuriose Neigung, anweisen zu wollen wo, wie und wann Gott straft. Leid ist Strafe. In letzter Instanz ist er es, der Einige reich und Andere arm macht. Doch spricht man auch oft von ihm als einem guten Vater: 'er sorgt für dich, er schickt die Kälte nach deinen vorhandenen Kleidern, er gibt dir Kraft, dein Leid zu tragen'. Der Volkskatholik hat ein tiefes Bewußtsein, von Gott geliebt zu werden und zur Gemeinschaft mit ihm gerufen zu sein. Bei Gott zählt nach seiner Sicht kein Reichtum, noch Weisheit oder weltliche Macht, sondern Bruderliebe und Menschlichkeit.

Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist eine Überzeugung, die sich ausdrückt, nicht durch eigene Riten, besondere Glaubensweisen oder moralisches Verhalten, sondern durch eine totale Lebensunterwerfung. Die Idee Schöpfung ist assoziiert mit Begriffen wie Glück, Schicksal, Fatalität, Unabänderlichkeit: 'Wer will, was Gott will, hat alles', sagt man.

Man hat eine allgemeine religiöse Sprache zur Verfügung, um mit dem Leben fertig zu werden. Meistens ist es eine Sprache, die Abhängigkeit und Gratuität ausdrückt. Man sieht dies in Sprüchen auf Lastkraftwagen geschrieben: 'ich fahre - Gott steuert' oder 'geh ich mit Gott, so komm ich weit' oder 'Gott allein weiß meine Bestimmung'.

Das Menschenleben wird gerne als eine Probe gedeutet. Gott stellt den Menschen in die Welt, um durch die Prüfung zu gehen; im Leben wird man geprüft und der Ausgang dieser Probe bestimmt das ewige Schicksal. Dies gilt im Besonderen für den Armen: der Arme hat sich zu konformieren und muß akzeptieren, daß es nun einmal so ist. Man meint: der Arme hat nicht das Recht, seine Armut zu reklamieren, denn nicht jeder kann reich sein, weil Gott nicht damit einverstanden ist. Oder man hört sagen: 'ich befinde mich in diesem miserablen Zustand; wenn Gott will, geht es mir bald besser; wenn er diesem aber nicht zustimmt, dann bleibt es wie es ist'. Dies ist eine religiöse Deutung der Unausweichbarkeit der Geschehnisse.

Dennoch kann der Gott des Volkes jeden Moment messianisch

aufzutreten: er kann eingreifen und ist im Stande immer Wunder zu tun; er kann in besonderen Personen und an ausgewählten Stellen aktiv werden: er kann der Welt ein Ende machen.

(2) Jesus. Auch die Figur von Jesus ist im Volkskatholizismus allgegenwärtig. Der Sprachgebrauch und die unzählbar vielen Christussymbole (Kreuzbilder, Kreuze, Feste und Wallfahrtsorte) bestätigen dies. Es gibt viele Jesusbilder unter dem brasilianischen Volk.⁵⁷⁾ Im Nordosten aber wird Christus vor allem als der leidende Jesus dargestellt: er ist der Mann der Schmerzen ('Bom Jesus'), der ungerecht gefoltert und gekreuzigt für unsere Sünden gestorben ist. Er wird zum Vorbild im Leiden, weil er schweigend alles Unrecht erduldet und so durch sein Leiden Gott wohlgefiel. Der Volkskatholik sieht Jesus als denjenigen, der getötet wurde, weil er gut war; darum bleibt sein Tod ihm noch immer eine Greuelthat. Diese Sichtweise kommt auch in der populären Herz-Jesu-Frömmigkeit zutage.

Der Unterschied zwischen Gott-Vater und Jesus ist meistens nicht klar. Der evangelische Jesus - insoweit er bekannt ist - wird als Gott gesehen, der als Mensch verkleidet auf Erden herumwanderte und der Gottes Gutheit inmitten der menschlichen Schlechtigkeit gezeigt hat. Die völkische Christologie ist ausgesprochen monofysitisch, ein Tatbestand, der schon von der iberischen Halbinsel geerbt wurde: Jesus ist eine himmlische Figur, er ist ein mächtiger Vermittler, der ganz und gar die Göttlichkeit Gottes teilt. Man weiß wenig über seine irdische Existenz und hat deutlich Schwierigkeiten, Armut und Machtlosigkeit seiner irdischen Erscheinung als echt zu akzeptieren.

Die Auferstehung wird im Volkskatholizismus mehr oder weniger übersehen. Die eucharistische Frömmigkeit ist dem nichtkirchlichen Katholiken wenig verständlich und Kommunion wird nicht leicht als explizite Christusbegegnung gedeutet. Man fragt sich, ob Jesus wiederkehrt, denn das soll das Ende der Welt bedeuten. Öfters hört man sagen, daß er wahrscheinlich vor dem Jahr 2000 kommen könnte.

Die Betonung der Göttlichkeit Jesus hat als Folge, daß der Volkskatholizismus stark das Bedürfnis nach anderen, näherstehenden und menschlicheren Vermittlern ausdrückt. Die theologische Verbindung zwischen Sakramenten und Jesus und zwischen Kirche und Jesus ist dem Volkskatholik nicht einsichtig. Die Sicht auf Kirche und sakramentelle Ordnung ist wenig entwickelt.

(3) Maria und die Heiligen. Maria ist die kennzeichnende Figur der volkskatholischen Welt. Sie besetzt eine ganz besondere Stellung. Genau gesprochen sollte man vielleicht in der Mehrzahl sprechen, denn es ist einem Außenstehenden nicht immer deutlich, daß unter den vielen Darstellungen im Volkskatholizismus die gleiche Marienfigur verehrt wird. Sie ist die Mutter Gottes, die Schmerzensmutter, unsere liebe Frau der guten Geburt, des Karmels und noch viele andere Titel aus der Litanei. Dies zeigt, wie populär sie ist. ⁵⁸⁾

Die Marienverehrung im brasilianischen Volkskatholizismus konzentriert sich auf Maria als das Idealbild der Frau in ihren zwei Eigenschaften. Als Magd ist sie das junge und schöne Mädchen, unverheiratet und unbefleckt und zugleich reich, gekrönt und himmlische Gnadenauteilerin. Als Mutter ist sie die leidende Figur, die um ihren Sohn bangt, machtlos ist, und sorgend bezogen bei unserem Leid.

Um Maria herum stehen die Heiligen, nicht alle, aber doch eine große Anzahl. Unter den volkskatholischen Heiligen gibt es ursprüngliche Volksheilige. Die Heiligen sind im Volkskatholizismus die konkreten Vermittler des Übernatürlichen im Alltag. Für das Volk sind die Heiligen, wie auch Maria, besonders mächtige Figuren, immer erreichbar und verfügbar. Man kann mit ihnen eine persönliche Beziehung eingehen; sie begünstigen ihre Vertrauten.

(4) Lebensende und Weltende. Im Volkskatholizismus widmet man traditionell wenig Sorge an die Friedhöfe und man ist sehr vertraut im Umgang mit Leichen und Gräbern. Der Tod ist im volkskatholischen Milieu selbstverständlich und problemlos. Er ist da als ein verpflichteter Durchgang auf dem Weg der

Erlösung. In der Sprache des Volkes ruft die Idee 'Tod' den Gedanken 'Geist' auf. Die meisten Autoren, die wir hierzu konsultierten, sind sich einig in der Ahnung, daß im Volksglauben durch den Tod der Geist der Person sich losmacht und ein eigenes Leben anfängt, nämlich das Leben eines desinkarnierten Geistes oder einer Seele. Der Volkskatholik meint, daß der Mensch nach der Prüfung seines Lebens und nach seinem Tod noch als Seele im Raum umherirrt und Ruhe sucht, bis zu dem Zeitpunkt, da er seine Bestimmung nach Gottes Willen erhält. So bilden die Toten eine besondere Kategorie. Sie sind Menschen, die nach den Lebenszeiten der Jugend, der Erwachsenenzeit und des Alters nun als Verstorbene weiterleben. Das Sterben und die Beerdigung sind die Übergangszeiten.

Die Verstorbenen sind noch real da. Man träumt von seiner verstorbenen Mutter, die etwas mitzuteilen hat. Die Seelen helfen oft den Glaubenden, aber sie können sie auch belästigen. Dies gilt besonders für unerwartet gestorbene Personen, denn diese Seelen bitten um Hilfe. In diesem Fall ist man verpflichtet ihnen zu helfen. Auch der Fegefeuer glaube ist sehr verbreitet und lebendig. Man ist besorgt um das Schicksal der verstorbenen Seelen.

Das Weltende kommt im Volksglauben häufiger zur Sprache als im offiziellen Glauben. Wir sahen in der Padre-Cicero-Verehrung, wie immer wieder unter dem Volk der Glaube aufkommt an die Möglichkeit, daß es bald zu Ende geht mit dieser schlechten Welt. Dieser Glaube hängt zusammen mit dem Messiasglauben. Der völkische Messianismus in Brasilien erwartet Jesus oder eine andere himmlische Figur (Padre Cicero, König Sebastião), die die Endabrechnung macht. Ob nach diesem Ende eine neue Welt hergestellt wird oder nicht, weiß man nicht genau.

(5) Glaube und Ethik. In der Literatur über den Volkskatholizismus wird oft behauptet, daß die volksreligiösen Überzeugungen und Praktiken der Menschen keine verhaltensorientierende Funktion besitzen. Moral und Religion - so behauptet man - stehen lose einander gegenüber.⁵⁹⁾ Diesem können wir nur zustimmen, insoweit der Volksglaube sich auf die kirchliche Religion bezieht: diese steht als auferlegte Religion

außerhalb des Alltagslebens und hat wenig damit zu tun: man weiß tatsächlich wenig damit anzufangen. Dem steht gegenüber, daß die Realität, die das Volk selber mit Religion andeutet, sehr tiefgreifend das alltägliche Verhalten des Volkskatholiken bestimmt und orientiert.

Wir sehen dies bestätigt, wenn wir z.B. dem Sündenbegriff des Volkes in der Lebenspraxis nachgehen. Die Sünde ist wesentlich Aufstand gegen die bestehende Ordnung. Man sagt: 'der Arme hat nicht das Recht zu reklamieren'. Sünde ist eine Gotteslästerung, eine Blasphemie gegen das Schicksal. Das Schicksal gehört zur guten Ordnung und paßt in die Welt, wie diese von der Vorsehung geordnet ist, und die - unabänderlich wie sie ist - Geduld und konformes Verhalten fordert. Alles ist geordnet und in Ordnung in diesem Gedankengang; was fehlt, ist nur unsere persönliche Einordnung in diese universelle Ordnung. Diese Interpretation fehlt, wenn man sich innerlich auflehnt gegen eigenes Schicksal, aber auch, wenn man äußerlich gegen ein gesellschaftliches Tabu verstößt.

Dennoch darf man sich diese Ordnung nicht als puritanisch-formuliert oder als rücksichtslos und unerbittlich vorstellen. Man hat einen Widerwillen gegen eine rigide Moral, und erträgt sehr schwer von außen auferlegte und formulierte Gesetze: Der Umgang des Volkes mit den öffentlichen Gesetzen ist durch inventive Umgehung der Buchstaben gekennzeichnet. Denen gegenüber will man, koste es was es wolle, die eigene Unabhängigkeit bewahren. Es gibt eine Marge der Bewegungsfreiheit und einen Spielraum für individuelle Geschicklichkeit ('jeito'), in dem man feilschen kann. Wenn man es richtig darauf anlegt, Glück hat und dafür sorgt, einen guten Gönner im Himmel zu haben, bringt man es weit und dann darf man sich auch viel erlauben. Daher versteht man auch, daß Sünde und Gnade mit Mißerfolg und Erfolg zu tun haben: wer sich viel erlauben kann und nicht gestraft wird, hat bei jemandem im Himmel einen Stein im Brett; wer Mißerfolg hat, ist bestraft und hat keine guten Verbindungen mit dem heiligen Bereich. Diese Lage bedingt auch den Begriff der Umkehr unter dem Volk. ⁶⁰⁾

Der Moralkode des Volkskatholizismus ist nicht notwendig auf die Zehn Gebote des Alten Testaments gegründet und ist auch nicht von einer evangelischen Ethik inspiriert. Es zeigt sich, daß die ethischen Verhaltensnormen eher durch das soziale Milieu aufgestellt und gebildet werden: sie stehen in Übereinstimmung mit dem Wertmuster der oben besprochenen Armutskultur. Wo Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit entstehen, nehmen sie von sich aus die Form einer Rückkehr zur oder Beibehaltung der jetzigen sozialen Struktur an.

3.2.5.2 Frömmigkeit des Volkskatholizismus

Der wichtigste Punkt im Volkskatholizismus ist nicht die Lehre sondern das Ritual. Die spezifische Botschaft der Religion ist nicht relevant: es handelt sich an erster Stelle um die Gelegenheit, die die Religion dem Gläubigen bietet, um mit dem Heiligen in Verbindung zu treten. In einer sehr pluralistisch werdenden Gesellschaft, in der neben dem Katholizismus der Protestantismus (besonders der Pfingstprotestantismus), der Spiritismus und die afrobrasilianischen Religionen als Optionen vorhanden sind, wird dieser intern religiöse Pluralismus immer weniger als eine Anomalie gesehen. Recht schnell hört man den Volkskatholik sagen, daß alle Religionen gut sind. Er ist dann auch meistens nicht geneigt, über Religion zu diskutieren. Auf was es dem kleinen Mann in Brasilien ankommt, ist, fertig zu werden mit dem problematischen täglichen Leben. Er erfährt die Wirklichkeit als in offener Kommunikation mit dem Jenseits stehend; daher ist ihm der Zugang dazu lebensnotwendig. In welcher Modalität dieser Zugang unterschiedlich durch die verschiedenen Religionen dargeboten wird, ist ihm weniger wichtig. Es hat darum relativ wenig Bedeutung, welche Religion der andere hat. Demgegenüber wird offen die Verneinung der Religion, der Atheismus und die Gottlosigkeit als verwerflich angeklagt. In diesem Kontext hat man also im Volkskatholizismus einen toleranten Respekt für die Glaubensüberzeugung anderer Leute. Der Volkskatholizismus bekämpft die Religion des anderen nicht; man akzeptiert, daß jeder innerlich und persönlich das Gute sucht, dem Weg der Religion folgend, in der er geboren ist oder die er annahm.

Diese Sicht kommt z.B. zu Tage in der Kommunionfeier eines Armenviertels. Die Erstkommunionfeier ist eine der Hauptzeiten der Öffnung zum Sakralen und wird als solche als ein festlicher Moment begangen. Diese Feier ist aber eingebettet in ein Zeremoniell, das mit seinem markant sozialen Charakter die kirchliche Einengung völlig sprengt: die inhaltliche katechetische Vorbereitung der Kinder und der Eltern ist kein Punkt der Sorge, umsomehr aber die materielle Vorbereitung des Festes zu Hause. ⁶¹⁾

(1) Devotionelle Frömmigkeit. Vom offiziellen Katholizismus her gesehen wird der Volkskatholizismus durch eine Hypertrophie des devotionellen Rituals und eine unzulässliche Atrophie der biblischen Frömmigkeit und des sakramentellen Lebens gekennzeichnet. Bibellesungen gibt es durchaus nicht und die Kenntnis des Evangeliums ist minimal. Gottes Offenbarung durch das Wort, besonders wenn dies als in einer heiligen Schrift festgelegtes Wort, das zur Umkehr ruft, verstanden wird, ist eine schwierige und fremde Sache für den Volkskatholik. Die Teilnahme an den Sakramenten ist individualistisch und pragmatisch: der Volksgläubige verneint oder übersieht die gemeinschaftsstiftenden Elemente in den Liturgiefeiern, und erörtert nur die persönliche Bedeutung für ihn. Die Teilnahme beschränkt sich auf das bekannte Übergangsritenpatron (Taufe, Erstkommunion, Heirat? und Begräbnis) und auf die mehr oder weniger treu mitgemachten Volksmissionen.

Ribeiro de Oliveira, in Abhängigkeit von Bourdieu, ⁶²⁾ versucht die Art, wie die katholische Religion praktiziert wird, in vier Konstellationen zu identifizieren. Er spricht, theologisch nicht sehr glücklich, über eine evangelische, eine sakramentelle, eine devotionelle und eine protektionelle Konstellation. Nach seiner Beobachtung wird die volksreligiöse Glaubensweise charakterisiert durch die Vorherrschaft der devotionellen und protektionellen Konstellation. Natürlich ist es dabei kein Zufall, daß die evangelische und sakramentelle Konstellation im kirchlichen Katholizismus zentralen Wert bekommen und im Volkskatholizismus atrophieren. Diese beiden Konstellationen bilden in der heutigen Lage

exklusiv kirchlich vermittelte Verbindungen zwischen den Gläubigen und dem Jenseits. Dagegen braucht die devotionelle Konstellation, wie die protektionelle, keine kirchliche Vermittlung und macht eine unmittelbare persönliche Beziehung zum Jenseits möglich. Die Kirche und in ihr das Amtspriestertum, monopolisiert die sakramentelle Vermittlung zur Übernatur, und gleichzeitig ist die Bibel ganz und gar ein Kirchenbuch geworden. Zurückverweisend zu der historischen Analyse des Volkskatholizismus als einer Verteidigung und einer Suche seitens der katholischen Laien ihrer Glaubensautonomie gegen die Klerikalisierung, wird uns in neuer Art verständlich, warum Evangelium und Sakrament in der Glaubenspraxis des Volkskatholiken zusammenschrumpfen.

(2) Gebetsleben. Der Volkskatholik betet oft, jedoch nicht so sehr in der Kirche, denn es ist eine weibliche Minderheit, die sich dort eventuell zusammenfindet, um gemeinsam den Rosenkranz zu beten oder eine Novene abzuhalten. Beten hat im Volkskatholizismus keinen pietistischen Zug: Gebet ist weniger oral und kennt nicht ein still in sich selbst Zurückziehen, um Gott meditativ zu begegnen.⁶³) Gebet ist handgreiflich: es ist etwas tun, eine Pilgerfahrt unternehmen, eine Kerze anzünden, einer Messe beiwohnen, ein Medaillon um den Hals tragen und eine Abbildung verehren. Gebet ist etwas, das man leistet und anbietet, um Hilfe zu bekommen oder zu danken: mit einer Prozession mitgehen, Geld als Almosen spenden oder ein religiöses Fest organisieren ist - anscheinend unabhängig von der Intention - ein Gebet. Die Bedeutung der devotionalen Praxis der Volkskatholiken muß man im Lichte der Sicht auf Gott, Jesus und die Heiligen als Personifizierung der Übernatur sehen, die als direkt verwoben mit dem Alltag erlebt wird.

(3) Heiligenverehrung. Charakteristisch für den heutigen Volkskatholizismus, wie wir ihm auch in der Frömmigkeit um Padre Cicero begegnen, ist die Vermittlung der menschlichen Beziehungen zur Übernatur durch heilige Personen und Sachen. Der individuelle Gläubige sucht im Bewußtsein seiner abhängigen Position einen Weg, um mit jener heiligen Welt, die so

stark den Alltag durchdringt, in Kontakt zu kommen. Gott ist aber schwierig ansprechbar für ihn. Dies zeigt sich in der Tatsache, daß Gott selten Objekt des Kultes ist, und daß das Frömmigkeitsleben sich äußerst wenig auf Gott und Jesus bezieht. Ansprechbar und als Person konkret sichtbar und vorstellbar wird das Übernatürliche in der Figur der Heiligen. Um diese Heiligen dreht sich scheinbar der ganze Volkskatholizismus. Wie gesagt, sind die volkskatholischen Heiligen nicht identisch mit den kanonisierten Heiligen der offiziellen Kirche. Die populäre Sicht ist umfassender. Neben den kirchlichen Heiligen, unter denen viele völlig unbekannt sind, gibt es die damit gleichzusetzenden Jesusfiguren und Liebfrauenbilder, weiter die Seelen im Fegefeuer (oft als Kollektiv gesehen), aber auch ein Kind, das auf besonders grausame Weise ermordet wurde, oder ein Taxifahrer, wie Gregorio aus Teresina,⁶⁴⁾ der vor 30 Jahren tragisch ums Leben kam, oder ein Aussätziger, der stirbt ohne sich über sein Leben beklagt zu haben, oder ein besonders heiliger Priester: alle gehören zur Kategorie der Heiligen, die erachtet werden im Stande zu sein, uns zu schützen und in der Beziehung zur Übernatur zu vermitteln. In diesem populären Kanonisierungsprozeß verliert der Heilige nicht seine menschliche Veranlagung. Man geht davon aus, daß die Heiligen, nach dem Bestehen der Lebensprobe, nun einflußreiche Figuren geworden sind, aber, auch wenn sie im Himmel sind, ihre Persönlichkeit mit ihren typischen Schwächen und Empfindlichkeiten behalten. Man bekommt den Eindruck, daß im Volksglauben der Mensch nie ganz gut oder ganz schlecht sei, und dies bezieht sich auch auf den Heiligen: es gibt gute und weniger gute Heilige, aber nie sind sie ganz heilig.

Während im Volkskatholizismus der Heilige, besonders der Patrons- oder Namensheilige, eines der wichtigsten Symbole der örtlichen Gemeinschaft darstellte und für alle Mitglieder der Gruppe verpflichtend war, ist im modernen Volkskatholizismus die Beziehung des Heiligen zu dem individuellen Gläubigen bedeutend variabler. Man könnte von einer zunehmenden Individualisierung der Heiligenverehrung sprechen. Die Zahl der dem Gläubigen bekannten Heiligen nimmt zu, während der gemittelte

Wert ihrer Heiligkeit abnimmt. Der Heilige wird eine freige-wählte Bezugsperson: der Einzelne hat eine Beziehung zu einem Heiligen, in die seine Familie und seine Gemeinschaft nicht einbezogen ist. Der hohe Grad der Individualisierung und Pri-vatisierung der Beziehung zum Heiligen spiegelt die Mobilität und Bewegungsfreiheit des Individuums in der heutigen brasi-lianischen Gesellschaft wieder.

Im Volkskatholizismus hat die Unmittelbarkeit der persönli-chen Beziehung zum Heiligen eine besondere Dimension: der Heilige steht im greifbaren Bereich des Gläubigen in der Ab-bildung oder Statue, zu Hause, in der Kirche oder im Pilger-heiligtum. Im konkretisierenden Bild geht der Gläubige wie von Angesicht zu Angesicht mit dem Heiligen um; er bespricht seine Lage mit ihm und dankt ihm. So ist der Heilige keine abstrakte Figur und wird fast inkarniert in seiner Darstel-lung. Dabei ist das eine Bild nicht gleich transparent wie das andere, so wie die eine Kirche als Vermittlungsort nicht irgendeiner anderen gleich ist. In dem vertrauten Bild hier, an dieser bestimmten Stelle, dessen Transparenz von anderen oder von dem Gläubigen selbst erprobt und bewiesen ist, kommt man auf privilegierte Weise mit dem Heiligen in Kontakt: in der Abbildung hat man Fühlung mit dem Himmel. ⁶⁵⁾

(4) Zuweiheung und Kontrakt. Das Verhältnis des individuellen Gläubigen zu dem Heiligen kennt zwei Modalitäten, die schon deutlich dargestellt wurden in der Beschreibung der Padre-Cicero-Verehrung im ersten Teil. Es gibt ein festes, bleiben-des Verhältnis, das den Charakter einer Zuweiheung und Widmung hat, und eine inzidentelle vorübergehende Beziehung in der Form eines Kontraktes mit Klauseln. ⁶⁶⁾

Das bleibende Verhältnis ist eine Allianz, die oft entsteht aufgrund einer persönlichen Wahl, aber meistens schon durch eine Konsekration bei der Taufe, oder als Folge einer Fami-lientradition, wegen des Namens, des Geburtstages oder son-stiger Zufälligkeiten. Sie stellt ein Bündnis dar, das nie gebrochen wird. Der Gläubige ist Devot seines Heiligen und findet in ihm Halt. Der Heilige nimmt die Rolle des tradi-tionellen Paten auf sich und der Gläubige verpflichtet sich

zu einer geregelten Verehrung. Wie diese Verehrung sich äußert, hängt nur teilweise von ihm ab, mehr jedoch von der Eigenart seines Heiligen: Armenbrot für den hl. Antonius, Rosenkranzgebet für die Mutter Gottes, Kleidung in roter Farbe für die hl. Barbara, Almosen zu Ehren der hl. Lucia, Kerzen für die Verstorbenen. Seinerseits beschützt der Heilige seinen Verehrer und hilft ihm. Was der Heilige besonders verlangt, ist Vertrauen und sind Frömmigkeitsübungen: selten stellt er Forderungen moralischer Art, z.B. wird der Verehrer des heiligen Franz von Assisi, wenn er die Tiere gut behandelt, dies nicht sosehr aus einem Gewissensimperativ, sondern einfach als eine rituelle Verpflichtung tun.

Neben diesem festen Devotionsverhältnis gibt es eine andere freie Form, sich mit einem Heiligen in Verbindung zu setzen. Man geht stillschweigend oder explizit mit der Absicht eine besondere Gnade, die man konkret braucht, zu bekommen, einen Kontrakt mit einem bestimmten Heiligen ein. Hier handelt es sich um das sogenannte Gelübde: man ruft einen Heiligen an und verpflichtet sich zu irgendeinem besonderen rituellen Verhalten. Die Gnade ist eine Wohltat oder Gunst, die der Heilige in einer bestimmten Notsituation bewirkt. Bei Gewitter wendet man sich an die hl. Barbara, wenn die Frau in Erwartung ist, betet sie zu unserer Lieben Frau von der Guten Geburt, auf Reisen ruft man den hl. Christopherus an, für Hautkrankheiten gibt es Lazarus und für Halsschmerzen den hl. Blasius. Im Volkskatholizismus ist eine typische Differenzierung unter den Heiligen aufgetreten, von denen jeder sein eigenes professionelles Aktionsfeld hat.

Wenn die Gunst wirklich schwierig und unwahrscheinlich zu erreichen ist, bekommt sie nach dem Empfang den Charakter eines Wunders. Wunder sind außergewöhnlich starke Beweise des Einflusses und der Macht seitens des Heiligen und des Glaubens seitens des Verehrers. Normalerweise ist der Eingriff des Heiligen nicht sehr spektakulär und für Außenstehende oft nicht bemerkbar. Es handelt sich meistens mehr um ein Supplement zu der Anstrengung des Gläubigen, mit seinen Aufgaben fertig zu werden: der hl. Petrus hilft beim Fischfang, aber

der Fischer muß schon fischen und kompetent in seinem Beruf sein. Hat man die Gunst empfangen, dann ist der Teil des Heiligen vom Kontrakt erfüllt und es fehlt nur noch der Teil des Gläubigen. Er muß seinen Dank zeigen durch irgendeinen Akt der Verehrung: man organisiert daheim eine Novene, zu der alle Nachbarn eingeladen werden; man läßt eine Messe zelebrieren, macht eine Pilgerfahrt oder stellt Blumen zu der Statue des Heiligen. Selbstverständlich kann auch der Gläubige seinen Teil des Kontraktes erst vollbringen. Dies ist der Fall, wenn der bedrängte Gläubige eine Novene hält, und erst wenn diese endet, darf er die Gunst des Heiligen sicher erwarten. Sobald der Kontrakt eingelöst ist, wird die Beziehung unterbrochen und der Gläubige hat keine Verpflichtung mehr gegenüber dem angerufenen Heiligen. Es ist durchaus möglich, daß aus solch einer Kontraktbeziehung ein bleibendes Verhältnis entsteht: der Heilige wird dann ein himmlischer Verbündeter.

Ein Gelübde sollte man in jedem Fall einlösen, sonst bleibt man bei dem Heiligen 'in der Kreide stehen', mit allen Gefahren und Nachteilen, die damit verbunden sind. Das größte Risiko, das man eingeht, ist wohl, daß man unerwartet zum Sterben kommt, und dann wird die Seele nicht zur Ruhe kommen. Dies ist der Fall bei den leidenden Seelen, die ruhelos über die Erde herumirren, bis einer ihre Gelübdeschuld bezahlt. Darum darf man nie um irgendeine Nichtigkeit ein Gelübde tun: es ist eine ernsthafte Angelegenheit.

(5) Heiligenverehrung und Abhängigkeitserfahrung. Die Art der Verehrung zwischen Gläubigen und Heiligen ist der Beziehung zwischen Patron und Untergeordnetem überraschend ähnlich. Wie in dem traditionellen Verhältnis zwischen dem Landherren und dem Landarbeiter, jener mit dem Entgegenkommen der unmittelbar drängenden Belange der abhängigen Arbeiter beauftragt ist, im Wechsel für bestimmte Dienste und für ein habituelles Verhalten des Respekts und der Untertänigkeit, so erwartet man dies auch seitens des himmlischen Patrons. Dies ist sehr verständlich. Der kleine Mann auf dem Land und in der Stadt erlebt jeden Tag seine Machtlosigkeit und seine Not an einem Gönner: er braucht jemanden, der ihm wohl will und der mächtiger und

einflußreicher als er ist. Diese Person kann ein Politiker, ein Beamter oder ein Priester sein. Der Arme weiß auch, daß er etwas tun kann, um die Gunst dieser Herren zu gewinnen: er zeigt seine Ehrfurcht, gibt irgendein Geschenk, verspricht seine Stimme bei der nächsten Wahl, oder schenkt dem Pfarrer ein Hühnchen. Es handelt sich für ihn darum, die lebensnotwendige Gunst eines mächtigen Menschen zu gewinnen und zu behalten.

Es wird in dieser Sache nicht möglich sein, zu sagen, ob das religiöse Leben des Volkskatholiken seiner Lebenserfahrung der Abhängigkeit und Fremdbestimmung vorangeht oder eine Folge ist. Sicher ist jedenfalls, daß diese Weise des Aufbaus der interpersonalen Beziehungen im täglichen Leben und in der Religion, sobald sie bestehen, einander gegenseitig abstützen. Auch auf diese Weise bestätigt der Volkskatholizismus den gesellschaftlichen Status quo, denn die Gläubigen werden bestärkt in ihrer Haltung des Erwartens der Gunst von oben her. Doch kann man, dem Gedankengang Bergers folgend, behaupten, daß diese unmittelbare und absolute Bindung der Person an den Himmel eine entfremdungswegnehmende Wirkung haben kann: indem der Mensch sich dem Heiligen anvertraut, kann er die Abhängigkeitsverhältnisse gegenüber den Mächtigen auf Erden durchbrechen und überwinden. ⁶⁷⁾

(6) Privatisierende Religion. Dies alles läßt die Bedeutung und die Reichweite des Volkskatholizismus sehen: das ganze religiöse Leben des Gläubigen wird um seine persönliche Relation zu dem Heiligen zentriert. Nahezu alles spielt sich in der Privatsphäre ab, zu der keiner Zugang hat außer der Gläubige und sein Heiliger. Von dieser Beziehung her bekommen die gemeinsamen Riten für den Volkskatholik ihren Sinn. Man verneint praktisch die glaubensgemeinschaftstiftende und kirchenbildende Bedeutung der Liturgie. Von diesem Erleben her werden die Sakramente und die Amtshandlungen der Kirche umgedeutet. Dieses privatisierende Frömmigkeitsleben entschlüpft der Kontrolle der Kirche. In diesem Religionserleben sind professionelle Spezialisten ausgeschlossen, die Glaubenslehre und Glaubenspraxis autorisiert orientieren könnten: der einzelne Volkskatholik definiert selbst seine Praxis.

(7) Ritualistische Frömmigkeit? Oft wird gesagt, daß der Volksgläubige ritualistisch im negativen Sinne ist und viele meinen dies bestätigt zu sehen in der Art und Weise, wie der Volkskatholik mit Riten und Symbolen umgeht. Man spricht da gerne von einer Neigung zur Magie.

Wir sind anderer Meinung. Wenn Volkskatholiken ihr Vertrauen in äußerliche Formen setzen, sich inkonditionell auf das Ritual verlassen, ihr religiöses Ritual direkt zur Lösung alltäglicher Probleme anwenden, emotional sich an die vertraute Sakramentenbedienung hängen und es nicht darauf anlegen, Fragen nach dem Warum der göttlichen Mysterien zu stellen, dann ist es, weil sie zum Volk gehören.

Simpleton⁶⁸) versucht diese Einsicht in der Form einer allgemein gültigen Hypothese zu formulieren. Er behauptet: je weniger die Einzelnen den Druck einer strukturierten, begrenzten und geregelten Existenz erfahren, also je weniger sie zum Volk gehören, um so weniger werden sie an Zeremonien hängen und auf Rituale vertrauen. Dort, wo Menschen danach streben, Gedankengänge und Verhaltensweisen, die allgemein als natürlich empfunden werden, unter Kritik zu stellen und zu ändern, weil sie sich - nur einem minimalen Druck unterlegen - nicht länger von den allgemein geltenden Denk- und Verhaltenspatronen gebunden wissen, dort wird man eine Religiösität finden, die sich diametral der Volksreligiösität gegenüberstellt. Eine derartige Religiösität wird dem Mann aus dem Volk rational und moralisierend vorkommen und ihm als so informell erscheinen, daß sie ihm formlos ist. Umgekehrt, je mehr Menschen in stabilen und festen Gruppen und Verbänden leben, um so mehr Wert werden sie äußerlichen Formen und sogar Formalitäten beimessen, und um so mehr werden sie an die wirklichen Auswirkungen symbolischer Handlungen glauben.

Die Forderung nach deutlicher Sichtbarkeit entspricht den Lebensbedingungen des Volkes, genau wie die Verneinung dieser Forderung die Situation derjenigen widerspiegelt, die nicht zum Volke gehören.

3.2.5.3 Gemeinschaftsformen und Verhältnis des Volkskatholizismus zur Kirche als Organisation

(1) Religion ohne eigene institutionelle Basis. Der Volkskatholizismus kennt keine eigene institutionelle Organisation als gesellschaftliche Basis. Die soziologische Analyse macht verständlich, warum eine solche Basis dispensiert oder verhindert ist. Insoweit Volkskatholizismus Reaktion auf die Unzulänglichkeiten des kirchlichen Katholizismus ist, verteidigt sie gerade die individuelle religiöse Autonomie gegen das Kircheninstitut und gegen die Enteignung seitens der Amtskirche. Insoweit der Volkskatholizismus vieles der diffusen und allgemeinen Religion behält, kommt eine derartige Institutionalisierung nicht in Frage. Der Volkskatholik unterscheidet nicht zwischen Kultur und Religion, er läßt das reale Durcheinander des Alltags und der Religion intakt und spaltet das Religiöse nicht aus seiner Welt zu einem Sonderbereich ab, in dem er nicht länger kompetent sein würde. Und wenn er schon spezifisch religiöse Vorstellungen und Symbole hat, dann sieht er sie nun in ihrer Relevanz für sein Alltagsleben. Dies erklärt die pragmatische Haltung und das Utilitätsdenken des Volkskatholiken. Daher wird es verständlich, daß der Volkskatholizismus nicht kritisch reflexiv ist und leicht mit dem sozialen Status quo mitevoluiert. Gerade weil er sich nicht zu einem Sonderbereich zusammenschließt und Unabhängigkeit gegenüber dem Rest des gesellschaftlichen Lebens verwirft, kann der Volkskatholizismus keine Distanz demgegenüber gewinnen.

(2) Verhältnis zur Kirche. Um das Verhältnis des Volkskatholizismus zur katholischen Kirche zu erläutern, können wir den Ausdruck 'distanzierte Kirchlichkeit' anwenden; in diesem Fall aber muß diese Terminologie von ihrem typisch gearteten Inhalt in der westeuropäischen theologischen Diskussion freigemacht werden.⁶⁹⁾ Wir gebrauchen 'distanzierte Wirklichkeit', um die Glaubensweise der Gläubigen anzudeuten, die sich als Glied der Kirche identifizieren, aber nur unter Wahrung der Distanz am kirchlichen Leben teilnehmen. Dieses kirchliche Leben ist das Ganze der Kommunikations- und Interaktionsprozesse,

in denen die Kirche als Organisation real wird: es beinhaltet liturgische Teilnahme, kirchliche Feier, finanzielle Unterstützung, aktive Mitarbeit und Verhaltensorientierung. In dem Ausdruck distanzierte Kirchlichkeit ist eine Richtungsperspektive eingeschlossen, nämlich von der Kerngruppe zum Rand hin. Bezugsgruppe ist der kirchliche Kern: auf lokaler Ebene ist es der Pfarrer mit den aktiv beteiligten Pfarrgemeindemitgliedern, auf überlokaler Ebene der Kreis der Bischöfe, Priester, Schwestern, Theologen und führenden Laien.

Jene Katholiken, die nicht zu diesem Kern gehören, darf man nicht über einen Kamm scheren. Mit Hilfe der Kriterien, der Selbstreferenz zum Kern, die Merton aufstellte, ⁷⁰⁾ kann man die Übrigen verteilen in positiv Orientierte, in Indifferente und in negativ Orientierte. Und dann können wir von den Volkskatholiken sagen, daß sie zu den positiv Orientierten gehören. Volkskatholizismus bezieht sich im allgemeinen positiv auf die kirchliche Kerngruppe, obwohl dazu bemerkt werden muß, daß gerade der Unwirklichkeitsgehalt des offiziellen Modells bedingt, daß der Bezug schwach ist. Der Volksgläubige stellt sich auf Distanz, nicht im Sinne der intellektuellen Reserve der 'Kirche-außerhalb-der-Kirche-Gläubigen', sondern als Folge einer nur verschwommenen Wahrnehmung der Pretenzen der Kerngruppe.

Daß die Volkskatholiken in Brasilien, namentlich die Padre-Cicero-Anhänger des Nordostens, ausdrücklich als Mitglieder der katholischen Kirche gesehen werden wollen und sich selber als solche identifizieren, ist eine fundamentale und feststehende Tatsache, die man nicht ohne weiteres entwerten kann durch die Behauptung, die Kirche werden von ihnen nicht als Glaubensgemeinschaft angesehen und Katholik-Sein werde gleichgesetzt mit guter Mensch-Sein und guter Brasilianer-Sein. Die Kirche ist für den Volkskatholik wichtig, nicht so sehr wegen ihrer Glaubenslehre, sondern weil ihre Riten und Sakramente eine unentbehrliche Begleitung für die wichtigen Schlüsselmomente im eigenen privaten oder familiären Leben (Geburt, Tod, usw.) bieten. Aus den vorhergehenden Seiten erkennen wir, daß faktisch sehr viele Beziehungen zwischen

Volkskatholizismus und katholischer Kirche bestehen.

Die Haltung des Volkskatholiken gegenüber der offiziellen Kirche wird von einer großen Passivität gekennzeichnet. Er fühlt sich nicht verantwortlich und verweigert es, sich für sie einzusetzen und eigenes Denken und Verhalten von ihr bestimmen zu lassen. Er erfährt die Kirche als eine zur Verfügung stehende Organisation, auf die man in der Not und bei Bedarf Anrechte hat.

(3) Kirchenverständnis: Unterschied zwischen Gesetz und Religion

In der Glaubensanschauung der Volkskatholiken gehört die Kirche und alles, was mit ihr zu tun hat, zu der mysteriösen sakralen Welt. Sie gilt als eine von oben kommende Große, die Gebote aufstellt, die zu halten sind und Riten vorschreibt, die vollzogen werden müssen. Darum kann der Volkskatholik nicht daran vorbeigehen, und muß notgedrungen ein positives Verhältnis zu ihr entwickeln: in bestimmten Angelegenheiten braucht man Priester und Heiligtum. Gerade weil das Heilige und der Alltag eine solche Kontinuität in der volkskatholischen Erfahrung haben, begegnet er der Kirche und allem Kirchlichen mit heiligem Respekt. Gleichzeitig erfährt er das Kirchliche als ein eigenes Milieu, fremd und weit vom Alltag entfernt. Der Volkskatholik sieht besonders scharf die menschliche Relativität der Kirche und des ganzen kirchlichen Betriebes.

Aufschlußreich scheint uns diesbezüglich der Wortgebrauch der einfachen Bevölkerung des Nordostens. Hoornaert hat in Gesprächen mit Menschen aus dem Volk in Recife nachgewiesen, daß man, wenn es sich um die Religion handelt, einen markanten Unterschied zwischen Kirche und Religion macht. Man hat zwei Begriffe zur Verfügung, nämlich Gesetz ('lei') und Religion ('religião'). ⁷¹⁾

Der Sinn des Ausdruckes Gesetz ist als Gegenbegriff zur Religion eindeutig. Man sagt: jeder Gläubige hat sein Gesetz; der eine folgt dem Gesetz der Pfingstgemeinde, der andere dem katholischen Gesetz. Dieser feste Ausdruck katholisches Gesetz bedeutet konkret, daß man sein Kind taufen läßt, daß man am

Kirchenfest teilnimmt, den Priester grüßt und daheim ein Heiligenbild besitzt. In diesem Gesetz wird man geboren, und darum ist man gezwungen diesem Gesetz zu folgen. Es ist das Gesetz der Priester, der Missionsprediger, der Kirche. Gegenüber diesem Gesetz und gegenüber allem, was dazu gehört (Bibel, Sakramente, Kirche) bekennt man sich unwissend.

In Kontrast dazu hat jeder Mensch zugleich seine eigene Religion. Religion bedeutet für den Volkskatholik aus dem Nordosten sein persönliches religiöses Leben, seine eigenen Überzeugungen und Sicherheiten, die das Leben wertvoll machen. Religion weißt auf Glaube, Gewissen, Gebet, Wunder, Gottvertrauen und Heiligenverehrung. Alles, was mit der eigenen Identität der Person verbunden ist, und alles, was von dem Menschen und seinen Inspirationen ausgeht, gehört zur Religion. Das Gesetz dagegen kommt von oben, wird als auferlegt erfahren und ist ein externes Element: es ist der institutionelle Aspekt. Gesetz ist eine autoritative Ordnung, ein stabiler Tatbestand, eine Doktrin, eine Moraldisziplin, eine Organisation.

Die kirchliche Religion fällt nahezu ganz unter den Begriff des Gesetzes. In der völkischen Perzeption ist die Kirche ein Gesetz, das man zu befolgen hat, ohne daß man viel davon versteht. Die Haltung, die man der Kirche gegenüber einnimmt, ist jene der Ehrfurcht und der Unterordnung. Es wäre noch nachzuweisen, ob dieser typische Gebrauch des Wortes Gesetz entstanden ist, weil - wie es scheint - Gesetz unter dem Volk auch oft im allgemeinen Sinn gebraucht wird, um Ordnung und 'was man zu tun hat' anzudeuten und dabei immer die offizielle, überlegene Sphäre des öffentlichen Lebens identifiziert. Jedenfalls ist diese Gegenüberstellung von Religion und Gesetz signifikant für die Wiedergabe der religiösen Realität im Nordosten Brasiliens. Das Volk scheint das Gesetz zu erfahren als Äußerung eines fremden Gesetzgebers, als der oft der Priester angesehen wird, der kommt um Befehle auszuteilen und der Verpflichtungen auferlegt in bezug auf Sakramente, Meßfeier und Katechese. Kontrastierend dazu ist die Religion der Bereich der völkischen Autonomie; dort herrscht Spontaneität und dort fühlt man sich auch völlig kompetent.

Ein konkretes Beispiel kann klar darstellen, wie diese Gegenüberstellung sich in der Praxis auswirkt. Wir entnehmen das Beispiel eigener Beobachtungen der Eucharistiefeier in Alagoas.

Einerseits gehört die Messe ganz zur Welt der oben beschriebenen Sphäre des Gesetzes. Die Messe ist Sache der Priester, die ein nicht in Frage gestelltes völliges Verfügungsrecht darüber besitzen; z.B. dürfen sie die Liturgie-Sprache ohne weiteres umändern. Selbst hat der Gläubige keinen Anteil daran, er darf mit Ehrfurcht zuschauen. Die Messe gehört zu der fernen Welt des öffentlichen Lebens: sie ist eine publike Manifestation, ähnlich wie eine Prozession mit dem Schutzheiligen der Stadt. Nationale Feiertage und Jahresfeste der Gründung der bürgerlichen Gemeinde bilden die eigentliche Inszenierung des feierlichen Hochamts, das am liebsten auf dem zentralen Stadtplatz mit viel Musik und in Anwesenheit der örtlichen Autoritäten begangen wird. Die Festmesse gehört auch zu mehr partikulären Situationen, wie Trauungen vornehmer Familien und kostspielige Beerdigungen, und auch zu Diplomverleihungen an Absolventen irgendeiner Volks-, Mittel- oder Hochschule. In diesen Fällen ist die Messe durchaus nicht auf Doktrin oder Glaubensbekenntnis bezogen.

Eine andere Art der Messe, die auch im Gesetz daheim ist, ist die mehr kirchliche Messe. Es sind die Eucharistiefeier am Sonntag oder bei dem Besuch des Priesters einer Kapelle. Hier bestimmt die Kirche selbst in der Figur des Priesters, was geschieht: sie stellt Bedingungen an die Anwesenden, die der Volkskatholik meistens nicht erfüllen kann.

Andererseits hat die Messe eine nicht unwichtige Stelle innerhalb der Sphäre des Gegenbegriffes von Gesetz: die Messe ist für den Volkskatholiken eine Mysterienfeier. In dieser volksreligiösen Perspektive liegt die große Bedeutung des Seelenamtes, der Messe des siebten Tages und des Jahresamtes. Da begegnet man der geheimnisvollen Altarfrömmigkeit und der Devotion zur Heiligen Hostie im Volkskatholizismus. Während der Messe wird die Kirche ein heiliger Ort: die Messe ist ein Geheimnis, das sich auf dem Altar verwirklicht,

und der heiligste Augenblick ist die Erhebung der konsekrierten Hostie unter Stille oder Glockenläuten. Da erfährt man eine Art Eindringen des Himmels in das eigene Leben.

Die offizielle Kirche gehört also für das Volk zu der Sphäre des Gesetzes, d.h. man ist ihr untergeordnet und von ihr abhängig. In der Perzeption des Volkes ist die Kirche eine religiöse Organisation, die parallel zu den Beamtenapparaten des Staates operiert. Ihr gegenüber nimmt man eine Konsumtenhaltung an: ohne Verpflichtung ist man Kunde des kirchlichen Angebotes bei bestimmten Angelegenheiten, man bezahlt für den gewünschten Dienst, bekommt ihn und geht seines Weges. Die persönliche gläubige Identität, insoweit sie Bereich der autonomen Freiheit und Verantwortung des Einzelnen ist, und die hier durch den völkischen Gegenbegriff Religion angedeutet wird, läßt man durch die Kirche genau so wenig bestimmen, wie man dies den übrigen differenzierten Instanzen der Gesellschaft gestattet.

(4) Sicht auf den Priester. Die Kirche als Organisation konkretisiert sich für den Volkskatholik lokal in der Figur des Priesters. Eine Analyse der Art, wie dieser wahrgenommen wird, kann uns Einsicht geben in der aufgezeigten Distanzierung und Passivität des Volkskatholiken.

Der Pfarrer ist der lokale Chef, Vertreter der Kirche, Funktionär des religiösen Institutes, von dem man weiß, daß es von einer noch höheren Instanz, der Hierarchie, geleitet wird. Er wird gesehen als eine Art Ambassador dem Volk gegenüber. Er trägt die Sorge für das Kirchengebäude und die heiligen Dinge darin. Er besucht die Kapellen im Namen jener höheren Instanz und ist eine Person, die sich nicht mit dem Volk identifiziert. Er muß den Belangen der Welt gegenüber Distanz bewahren. Er partizipiert als Diener des Altars in der sakralen Natur der Sakramente und besonders der Hostie. In der Sicht des Volkes ist ihm sein Beruf in die Wiege gelegt. Der 'Padre', wie der einheitliche Name auf portugiesisch lautet, ist Vermittler zwischen Himmel und Erde. Er hat eine enge Verbindung zum Jenseits. Seine Fürbitte und besonders sein Segen können daher sehr wirkungsvoll sein.

Diese Vermittlerrolle kommt, neben seiner liturgischen Funktion, sprechend zutage in seiner Ratgeberrolle. Im Volkskatholizismus ist die Beraterrolle des Priesters traditionell und außerordentlich wichtig. Dies zeigt sich z.B. bei Padre Cicero. Von ihm wissen wir, daß er - in den anderen priesterlichen Funktionen verhindert - den größten Teil seines Lebens damit verbrachte, daß er für Alle, die ihn von weit und breit aufsuchten, ein offenes Ohr hatte und ihnen einen persönlichen Rat gab. Für breite Schichten des Volkes im Nordosten gelten bis zum heutigen Tage die Ratschläge Padre Ciceros: in der Form von Sprüchen und Worten werden sie von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben.

Insofern die Priester Berater sind, empfiehlt es sich, bei ihnen zu beichten. Volkskatholisches Beichten ist nicht so sehr Gelegenheit, Sündenvergebung zu erlangen, als einen konkreten Rat mit dem priesterlichen Segen zu bekommen. Die meisten Priester wissen nicht darum, verstehen die Suche der Gläubigen nicht, sind nicht in der Lage, relevanten Rat zu geben und wollen sich auch nicht wegen ihres anderen theologischen Verständnisses des Beichtsakramentes in diese Ratgeberrolle begeben. Das Volk erwartet von einem Priester folglich vor allem, daß er freundlich und zugänglich sei, daß seine Orientierung konkret und lebensnah sei und besonders auch, daß er in der Tradition steht: er muß den Erwartungen der Gläubigen entsprechen, sonst wird er und sein Rat ohne weiteres verworfen. Seine Pflichten sind weitgehend von der Tradition her bestimmt und es steht ihm nicht zu, etwas einzuführen, was gegen die überlieferten Gewohnheiten verstößt, es sei denn im strikt internen Bereich der Liturgie und der Pfarrverwaltung; denn dies hat für den Volkskatholiken wenig Bezug zu seinem Alltag.

Die Priesterfigur, die jedoch im Nordosten am meisten Einfluß auf das Volk hat, ist von altersher der Volksmissionar. Das System der periodischen Volksmissionen wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingeführt und funktionierte sehr vital bis vor gut 10 Jahren. Die Volksmissionen erweisen sich als unwahrscheinlich wichtig um die heutige Welt des Volkska-

tholizismus zu verstehen. Der Volksmissionsprediger besaß für den Bewohner des Nordostens die höchste Autorität. Im Verhältnis zu ihm ist der Pfarrer nicht mehr als derjenige, der den Einfluß des Missionars weiterträgt, und seine Autorität stützt sich auf dessen Arbeit. Der Missionar predigt, der Pfarrer teilt die Sakramente aus. Die Volksmissionen sind die Hochfeiertage des 'katholischen Gesetzes' gewesen. ⁷²⁾

Wir sehen hier in der Priesterrolle in Brasilien das Resultat einer jahrhundertelangen Entwicklung in der katholischen Kirche, die mit der 'reforma gregoriana' des 11. Jahrhunderts eingesetzt wurde. In dieser Entwicklung wurden Pfarrer und Priesteramt immer stärker an der hierarchischen, überlokalen Kirche gebunden. Während vorher der Pfarrer mehr zur örtlichen Gemeinde gehörte und noch als Mitgläubiger angesehen werden konnte, ist seither das Gegenüber des Amtes in der Praxis und in der Theologie immer mehr betont. Dieser Prozeß hat die kirchliche Organisation und auch das katholische Gemeinschaftsleben tiefgreifend bestimmt und wurde im 19. Jahrhundert bis in die kleinsten Pfarreien in ausgeprägter Form vollzogen. Es wirkt sich noch immer aus und u.E. wird es durch die beschleunigten Änderungen der Kirche seit dem zweiten vatikanischen Konzil in mancher Hinsicht noch verstärkt. Die einzig mögliche Reaktion seitens des Volkes ist die der Wahrung der Distanz und der Passivität.

Schon vorher im zweiten Teil der Studie wurde der Enteignungsprozeß der Laiengläubigen in der Kirche besprochen. Daran anschließend können wir nun an der Rolle des Priesters illustrieren, wie sehr diese Enteignung der Organisation anhaftet. Ein Pfarrer, auch wenn er im Innenland Brasiliens irgendwo verloren lebt und arbeitet, steht nicht losgelöst vom Corpus der offiziellen Kirche als überlokalem Organ. Seine Nöte können bis ins Ausland bekannt werden, und dann kann von dort her die Hilfe kommen, die er braucht, um z.B. eine Kirche zu bauen ohne von der lokalen Gemeinde abhängig zu sein. Macht man einen Vergleich seiner Position mit der des gewählten Bürgermeisters, so finden wir deutliche Unterschiede. Der Politiker, der Hilfsmittel für die Lösung eines örtlichen Problems benö-

tigt, ist von seinen persönlichen und funktionellen Beziehungen abhängig. Demgegenüber ist der Priester verbunden mit anderen Priestern, mit seinem Bischof und mit nationalen und internationalen Organen der Kirche. Er hat eine Machtposition, die ihre Wurzel nicht in der lokalen Situation hat, wie der Bürgermeister. Es ist sein Priesteramt, das ihn erhöht und nicht das örtliche Pfarrerramt. Diese strukturelle Dimension seiner Partizipation in einem Corpus, das ihn unterstützt, gibt ihm einen hohen Grad der Autonomie gegenüber den lokalen Kontingenzen.

In der heutigen nachkonziliaren Kirche Brasiliens kann man die folgende Frage erörtern: die innerkirchliche Erneuerung mit ihren Bischofskonferenzen und regionalen Räten, und mit den Priester- und Religionsräten auf überlokaler Ebene, hat tatsächlich, wie es angestrebt wurde in der pastoralen Planung, ⁷³⁾ die Einheit der nationalen Kirche großartig verstärkt, aber bedeutete diese Erneuerung nicht gleichzeitig eine beträchtliche Bestätigung der Machtposition der Hierarchie und des Klerus zum Nachteil der Laien? Weil der Priester c.s. freigestellt und also beweglicher ist, kann er leichter an Versammlungen, Studientagungen und Aktualisierungskursen teilnehmen. Darum wird seine Position als Fachmann und als Besitzer und Vermittler der Information gegenüber den Gläubigen immer mehr benachdruckt. ⁷⁴⁾

3.2.6 Die Padre-Cicero-Verehrung und der Volkskatholizismus: zusammenfassende Identifizierung der Gläubigen, die Padre Cicero verehren

Als Zusammenfassung dieses 2. Abschnittes der Situationsanalyse können wir nun das Bild der Padre-Cicero-Verehrer, das im ersten Teil der Studie dargestellt wurde, in seinen globalen Kontext lokalisieren.

Die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero ist ein Phänomen innerhalb des Volkskatholizismus, das sich nur partiell als eigen erweist. Das Gottesbild, das Bedürfnis nach Sichtbar- und Konkretwerdung des Heils, das sich Distanzieren von der offiziellen Kirche, die eigene, teilweise strenge Ethik, in all die-

sem unterscheiden die Padre-Cicero-Anhänger sich nicht von anderen Volkskatholiken. Im Grunde haben sie nur eine besondere Wahl getroffen: sie wählten unter den vielen (katholischen) Heiligen Padre Cicero. Mit ihm sind sie ein devotio- nales Verhältnis eingegangen und haben sich ihm geweiht. In diesem Verhältnis haben sie die Möglichkeit, dieses Band zeitweise kontraktuell zu intensivieren. Die Padre-Cicero- Verehrer sind also Volkskatholiken, Gläubige, die nicht ge- bildet sind und kein Prestige oder Macht im gesellschaftli- chen System besitzen, für die Gesundheit eine unerwartete Gnade ist, und die das Fest der Existenz nur als religiöse Gratuität feiern können, weil sie sonst gesellschaftlich ganz in der Unterdrückung stehen und dem Druck der faktisch bestehenden Ordnung besonders unterworfen sind.

3.3 BETRACHTUNG DER KIRCHLICHEN PRAXIS GEGENÜBER DEM VOLKSKATHOLIZISMUS AUFGRUND DER ERGEBNISSE DER SITUATIONSANALYSE

Der 1. Abschnitt des dritten Teils (3.1) war ein Versuch, mit dem wissenssoziologischen Begriffsapparat eine Analyse der Volksreligion im allgemeinen in ihrem Bezug zur offiziellen Religion zu machen, die uns formale Einsichten in das Thema dieser Fallstudie vermittelt. Wir meinen, daß die Ergebnisse dieser Analyse die Volksfrömmigkeit um Padre Cicero aufklären.

Der 2. Abschnitt (3.2) wollte diese formale Analyse der Volksreligion komplettieren, indem versucht wurde, inhaltlich den Volkskatholizismus in Brasilien als konkrete historische Volksreligion zu identifizieren. Das Bild des Volkskatholizismus als Ganzes ergänzt wesentlich unsere Erkenntnisse des volkskatholischen Sonderphänomens der Padre-Cicero-Frömmigkeit.

In diesem 3. Abschnitt versuchen wir nun die Ergebnisse dieser Situationsanalyse auch auf den kirchlichen Katholizismus anzuwenden für eine kohärente Deutung der kirchlichen Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero.

3.3.1 Der kirchliche Katholizismus als offizielles Religionsmodell

Die Analyse des Volkskatholizismus als Volksreligion und als Religion der Armen hat auch unser Verständnis des kirchlichen Katholizismus in seiner Eigenart erhellt. Im Vergleich zum Volkskatholizismus ist auch der kirchliche Katholizismus eine typisch bestimmte Form der Interpretierung des katholischen Universums, und als völlig institutionalisierte Religion sind uns ihre Unzulänglichkeiten und Ambiguitäten einsichtig geworden.

Ausgangspunkt ist die soziologische Überlegung, daß, je mehr eine Religion in sich selbst bestimmt wird, um so weniger hat sie Realitätswert. Unsere Studie des Volkskatholizismus zeigt; je näher eine Glaubensformel sich auf ein spezifisch christliches Gedankengut bezieht, um so weniger hat diese Formel Inhalt und Bedeutung für den einfachen Volksgläubigen. Für ihn wird die explizit christologische und kirchliche Bedeutung

der Liturgie und Sakramentenfeier fast völlig irrelevant: in der Praxis wird er sie verneinen. Der kirchliche Katholizismus, der sich als aparte geistliche Religion ständig purifiziert, d.h. sich zurückzieht auf den rein religiösen Bezirk, wird eine gettoisierte Religion. Je reiner, abgesonderter, geistlicher und damit als solche identifizierbarer diese Religion wird, desto weniger intensiv wird ihr Wirklichkeitsbezug.⁷⁵⁾

Die institutionelle Differenzierung ist ein Prozeß der den offiziellen Katholizismus zu einem Sondersektor im sozialen Leben machte. Er wurde eine eigene purifizierte religiöse Welt, in der nur die Priester und Theologen ganzzeitig leben. Nicht der einfache Gläubige, sondern der Freigestellte wurde Träger dieser Welt. Er ist eingestellt auf intern religiöse Konsistenz und baut das religiöse Gebäude rationell aus. Infolgedessen distanziert sich der kirchliche Katholizismus immer mehr vom Alltag des einfachen Gläubigen und gestaltet sich zu einem Sonderbezirk, in dem das Volk nicht Subjekt ist. Wir sahen, wie im Sprachgebrauch der Bewohner des Nordostens diese kirchliche Welt vielbedeutend Gesetz genannt wird, d.h. als eine externe, superiöre, autoritätsvolle Wirklichkeit erfahren wird.

Außerdem ist uns schon deutlich geworden in der Definierung des Begriffes Volk, in welchem Sinn die kirchliche Hierarchie, der Klerus, die Religiösen, die Katecheten und die Kerngruppen kirchlich aktiver Gläubiger nicht zum Volk gehören: sie sind jene, die infolge ihrer Freistellung relativ kritisch die vorgefundenen Ideen und Vorstellungen, Riten und Praktiken durchdenken. Sie stehen in einer dem Volk gegenüber dominanten Position mit vielen allgemein-gesellschaftlichen Implikationen.

Ähnlich wie konstatiert wurde, daß der Volkskatholizismus vom Alltag der Volksgläubigen mit seiner sozialen, ökonomischen und kulturellen Dimension bedingt wird, so kann eine solche Konstatierung in bezug auf den kirchlichen Katholizismus gemacht werden. Dieser ist nicht ein reiner und authentischer Katholizismus, der angeblich keine Wurzeln in einem konkreten

gesellschaftlich bestimmten Kontext haben würde. Der kirchliche Katholizismus ist ähnlich wie der Volkskatholizismus beeinflusst von seinen Trägern und von deren Standort in der Gesellschaft. Sie sind nicht, wie das Volk, an die faktische, soziale Wirklichkeit gebunden; sie können Einfluß auf sie ausüben, sie können darüber nachdenken und davon abstrahieren zugunsten eines Idealbildes. Die, die nicht zum Volk gehören, können es sich erlauben, die allgemein akzeptierten Meinungen neu zu überdenken, sie weiter auszubauen und sie brauchen nicht die ziemlich beständige Ruhe des gesellschaftlichen und kirchlichen Status quo geduldig zu akzeptieren. Wenn sie die religiöse, soziale und gesellschaftliche Faktizität annehmen, geschieht dies, weil sie einig sind mit dem Konsensus, auf den sich die Faktizität stützt und an dem sie selbst aktiv beteiligt sind. Wie der Volkskatholizismus mit dem Volk korrespondiert, so wird der kirchliche Katholizismus die eigene Situation jener beantworten, die nicht zum Volk gehören. Und wo Volk und Elite sich gegenüber stehen, wird auch die Religion der beiden sich gegenüber stehen.

Aus dieser Sicht geht hervor, daß der kirchliche Katholizismus als 'reflektierter Glaube' nicht lebensnah und utilitär, sondern sich frei und auf sich selbst bezogen entfaltet; er ist nicht ritualistisch und äußerlich, sondern innerlich und persönlich; er wird nicht konformierend mit einer lokalen Situation sein, sondern eher als universale Botschaft ihr gegenüber stehen; er wird nicht so sehr beständig, sondern leichter veränderlich und in Entwicklung bleibend sein; er wird nicht tabu-bildend, sondern ethisch aufrufend und moralisierend sein. Der Sündenbegriff wird innerlich-personalistisch sein, die Sakramente werden als Begegnung des lebendigen Gottes mit dem persönlich angesprochenen Menschen sein. In diesem kirchlichen Katholizismus wird z.B. die Eucharistiefeier gedeutet als wirkliche Begegnung mit dem die Gemeinde ansprechenden und zur Nachfolge rufenden Herrn.

Von dieser kirchlichen Welt schaut man dann zum Volkskatholizismus und nimmt diesen Letzteren von der eigenen Stellung her wahr. Selbstverständlich erfährt man dann den Volkskatho-

lizismus nicht nur als anders, sondern als problematisch und defizient. Gerade weil die kirchliche Führungsschicht institutionell kirchlich ausgebildet ist und autorisiert ist, um diesen kirchlichen Katholizismus auszutragen, glaubt man sich berufen, dagegen etwas zu unternehmen. Religionsunterricht, Katechese, Pastoralvorsorge und Evangelisierung, waren die Namen, denen wir im zweiten Teil der Studie begegneten um dieses Berufungsbewußtsein in seinen Äußerungen anzudeuten. Man will die Inkongruenz wegnehmen, indem man versucht, die Übertragung des kirchlichen Katholizismus zu verbessern. Evangelisierung des Volkes wird identisch mit einer Praxis der Vermittlung aus einer dominanten Position der kirchlich-orthodoxen Sicht auf Gott und Jesus, das Evangelium und die Befreiung. Der kirchliche Katholizismus wird gesehen als die authentische und reine Form des Katholizismus.

Religionssoziologisch können wir dies alles bejahen: der kirchliche Katholizismus ist tatsächlich eine Form des Katholizismus, die erstens funktionell für die kirchliche Elite und ihren Standort in der Realität ist, und die zweitens eine Funktion für die Nicht-Elite hat. Die Behauptung, daß die Differenzierung und Institutionalisierung der Religion in Funktion der allgemeinen diffusen Religion steht, und daß die Priester und Theologen genau dazu freigestellt sind, um als solche gegenüber den einfachen Gläubigen aufzutreten, ist richtig. Tatsächlich ist der Katholizismus eine Religion, in der die katholische Kirche als autorisiertes Institut da ist, um das katholische Leben und Denken zu ordnen, festzulegen und zu übertragen. Von Haus aus und notwendig - aus soziologischer Sicht - ist der Volkskatholizismus anlehnd abhängig vom kirchlichen Katholizismus.

Dennoch ruft diese Sichtweise viele theologische Probleme auf. Denn die Kirche will nicht ohne weiteres eine ordnende Instanz innerhalb des Katholizismus sein: in ihrem theologischen Selbstbewußtsein versteht die Kirche sich ganz anders. Der Maßstab, an dem der Volkskatholizismus gemessen werden muß, darf von der Theologie her nicht die faktische Gestalt des kirchlichen Katholizismus sein. Evangelisierung

hat nicht als Zielsetzung, irgendeine Inkongruenz zu beseitigen, sondern sie will Evangelium bringen. Seelsorge und Pastoral will Heil vermitteln und Menschen zu Gott hin befreien.

Diese theologische Problematik, die aus der Analyse des Volkskatholizismus, der Padre-Cicero-Verehrung und der kirchlichen Praxis zutage kommt, wollen wir zu thematisieren versuchen im folgenden vierten Teil der Studie. ⁷⁶⁾

3.3.2 Perzeption als Entzifferungskode in der lokalen Kirche von Alagoas

Die pastorale Praxis der Kirche dem Frömmigkeitsleben der Volkskatholiken gegenüber basiert auf einer Wahrnehmung, die konditioniert wird durch die Position der kirchlichen Wahrnehmer. Sie erweist sich als eine institutionell verankerte dominante Stellung innerhalb des Katholizismus.

Diese Machtposition kann man, dem Beispiel Bergers ⁷⁷⁾ folgend, vergleichen mit der ökonomischen Machtposition und erläutern in der Frage- und Angebot-Terminologie der offenen Markt-Ökonomie. Die organisationell verfaßte Kirche ist eine Art religiöser Supermarkt, in der die Gläubigen die Rolle der Konsumenten besetzen. Die Machtposition der Kirche besteht in der Möglichkeit, daß sie definiert, welche Bedürfnisse authentisch religiös und echt christlich sind. Diese Definierungsaktivität wird - wie im ökonomischen Bereich - mit vom eigenen Angebot geregelt. Man hat als Institution Waren anzubieten, die schon fix und fertig modelliert sind, und andere Waren hat man nicht. In Funktion dessen bestimmt man (un)bewußt jenes als religiös-christlich, was übereinstimmt mit den eigenen Waren, während andere Elemente und Aspekte in der Bedürfnisstruktur übersehen werden, weil man dafür 'keine Antenne' hat. So kann die Kirche ihren Gläubigen ein Angebot aufdrängen, das die Bedürfnisse des religiösen Lebens der Mitglieder der Kirche nicht abdeckt. Namentlich wenn solche religiösen Bedürfnisse die Kirche selber und ihre Machtstruktur in Frage stellen, ist es sehr wohl möglich, daß man bewußt blind dafür ist und daß man dann unvermeidlich Ausdrücke wie Aberglaube, Unwissenheit und Mangel an Glaubens-

erziehung gebraucht. Als Beispiel aus dem Kontext unserer Studie weisen wir auf die Bedürfnisse nach Befreiung aus der erdrückenden Situation hin: Erlösung oder Befreiung wird in der Kirche gerne dargestellt als ein Prozeß, der intern in der Person stattfindet, und nicht direkt als eine Entgrenzung der Person gegenüber ihrer Umgebung.

Dieses tendentiöse Wahrnehmen haftet am offiziellen Standort und wird vom Beobachter automatisch geteilt. Wer in der kirchlichen Organisation aufgenommen ist und darin zu einer führenden Stellung aufsteigt, neigt dazu, dieser Gefahr ausgesetzt zu sein.

Wahrnehmung ist aber eine Art unmittelbaren Entzifferungsverfahrens, in dem man das Geschehene auf eine bestimmte Weise versteht. Wahrnehmen ist gleich schon ein interpretierendes Begreifen des Gegenstandes. Für diese Interpretierung gebraucht man einen Kode, einen Verständnisschlüssel. Die kirchliche Wahrnehmung des religiösen Lebens des Volkes ist eine Perzeption, in der die Kirche (die Priester) einen durch ihre Position bedingten kulturellen Entzifferungskode gebraucht, mit dem sie den Volkskatholizismus zu verstehen versucht.

Viele Vorgänge und Äußerungen des religiösen Lebens der Volkskatholiken scheinen die Entzifferungskapazität der offiziellen Kirche zu übersteigen. Jedenfalls ist die resultierende Entzifferung objektiv nicht sehr befriedigend. Denn ihr Sprachgebrauch zeigt, daß sie manche Dimensionen der volkskatholischen Religion wahrnimmt als ohne Bedeutung oder sinnlos: sie kann manche Äußerungen nicht zurückführen auf etwas Verständliches. Dieses Unvermögen führt zu einem realen Unverständnis in bezug auf das, was passiert, und kann dann Veranlassung werden zu einer Haltung der Intoleranz, die sich sogar in aggressiven Formen äußert.

Es handelt sich in der Beziehung der Kirche zum Volkskatholizismus um die Gefahr, daß der eigene Standpunkt absolutiert wird und daß die daher bedingte Wahrnehmungsweise, die doch nur eine relative ist, als natürlich, als einzig logisch und als einzig gültig akzeptiert wird. Wo dies geschieht, erscheint

ein Verhalten, das von einem anderen Standpunkt aus logisch und gerechtfertigt ist, innerhalb der eigenen Sichtweise der Dinge als rückständig, unlogisch oder primitiv und sogar als grundlos und ungerechtfertigt. Somit hat man sich selber das Recht gegeben, die religiöse Welt des Volkes von der eigenen dominanten Position in der Gesellschaft her zu entmanteln. Dann versucht man die religiösen Vorstellungen der Volksgläubigen zu ändern; man entmythologisiert; man erklärt die eigene Glaubenswelt als superior gegenüber der Volkswelt; man verbietet und zwingt auf.

Greifen wir nun zurück auf die verschiedenen Anschauungsweisen in der lokalen Kirche von Alagoas (2.3), um zu sehen, inwieweit die vorhergegangene Situationsanalyse auch die pastorale Praxis der Kirche erhellt.

(1) Der kruziale Punkt der ersten Haltung, die vertreten wird von allen, die die Padre-Cicero-Verehrung als eine gutartige Form der Volksfrömmigkeit sehen, liegt in der nicht ausgesprochenen Vorunterstellung einer wirklichen Identität und einer substantiellen Kontinuität zwischen der Religion des Volkes und der der Oberschicht. Man darf hier sprechen von einer Weiterführung der theologischen Mutter-Kirche-Tradition, in der jahrhundertlang Axiome wie '(con)sensus fidelium', 'lex orandi lex credendi' und 'fides implicita' Ausgangspunkt der kirchlichen Praxis gegenüber den Massen bildeten. Nicht nur theoretisch aber besteht die Möglichkeit, daß eine Elitegruppe ihr eigenes Bild auf passiv widerstrebende oder einfach uninteressierte Untertanen projiziert und, ihren eigenen Standpunkt verallgemeinernd, die Kluft zwischen Volksglauben und kirchlichem Glauben übersieht. Diese Kluft ist wahrscheinlich immer tiefer als man geneigt ist zuzugeben.

(2) In der zweiten Haltung derjenigen in der lokalen Kirche, die die Volksfrömmigkeit als böseartig einschätzen, ist die Gefahr einer aggressiven Fehlperzeption am nächsten. Das Sendungsbewußtsein läßt leicht eine Kreuzzugmentalität entstehen, die eine wirklichkeitsgemäße Beobachtung unwahrscheinlich macht. Hier wird gerne ein Gegensatz entworfen zwischen dem echten evangelischen Glauben, angeblich dort zu finden

oder zu erkennen wo man selber steht, und dem Volksglauben, der für abergläubige Änderungen oder heidnische Auswüchse, die die evangelische Botschaft entwerten, steht. Oft macht man einen Unterschied zwischen Glauben und Religion oder zwischen Religion und Magie; in diesen Fällen wird immer der negativ gedeutete Terminus identifiziert mit der völkischen Weise der Gestaltung der katholischen Welt. Wir vermuten, daß der Entwurf dieser Gegensätze auf Unzulänglichkeiten dieser kirchlichen Wahrnehmung beruht. Diese Vermutung drängt sich besonders stark auf in dem Fall, daß man die kirchliche Realität selber radikal säubern und freimachen möchte von sozialgesellschaftlichen Verwurzelungen, um sie zu einer purifizierten personalen, rein religiös inspirierten Wirklichkeit zu machen. Dies wäre ja eine sich selbst gegenüber nahezu völlig unkritische Utopie, die tödlich ist für jedes Verständnis der Berechtigung der Religion des Volkes.

(3) Die dritte Haltung ist jene, die beruht auf der Erfahrung der Fremdheit der volkskatholischen Welt der Padre-Cicero-Anhänger. Sie bietet eine günstige Veranlagung für eine den eigenen Standort relativierende Wahrnehmung. Die Gefahr liegt hier nicht in einer Fehlperzeption, sondern in der Schwierigkeit, die kirchliche Praxis real zu beeinflussen, weil die reflexive Haltung leicht im theoretischen Bereich halt macht.

3.3.3 Relativität der kirchlichen Problemerkfahrung

Ist es möglich, den Volkkatholizismus und die Volksfrömmigkeit wahrzunehmen ohne einen Standpunkt einzunehmen? Wir wissen, daß es nicht möglich ist; aber doch ist damit nicht jedes Streben nach Objektivität frustriert. Nach unserer Auffassung ist Objektivität nicht gelegen in irgendeiner Standpunktlosigkeit und auch nicht in der Annäherung des meist akzeptablen Standpunkts, sondern in der Diskontierung der Relativität jeder Wahrnehmung: objektiv und wirklichkeitsgemäß ist man, wenn die Perzeption ihren eigenen Gesichts- und Standpunkt gleichzeitig mit der perzeptierten Realität thematisiert. In unserem Fall würde die kirchliche Wahrnehmung objektiv, wenn sie die Realität des eigenen Standortes in die Betrachtung hineinbezieht. Die soziologische Situationsanalyse

versetzt uns dazu in die Lage. Diese Lage ausnützend versuchen wir, einige besonders relevante Kennzeichen der Wahrnehmung der Padre-Cicero-Frömmigkeit in der lokalen Kirche anzugeben, als Ausgangspunkt für die theologische Reflexion auf die kirchliche Praxis.

(1) Es gibt wenig Aufmerksamkeit für das diffus Religiöse, das nicht durch die katholische Kirche monopolisiert wird. Was in der Frömmigkeit wahrgenommen wird, ist das explizit Religiöse, das unmittelbar als mehr oder weniger konform dem kirchlichen Glauben abgewogen wird. Wir führen einige Beispiele an: man klagt oft über die Nicht-Teilnahme an der Liturgiefeier der Pfarrgemeinde und hat kein Auge für die verschwommene Religiösität im alltäglichen Leben. Manchmal wird in kirchlichen Kreisen der Eindruck erweckt, daß die Kircheng Zugehörigkeit oder Kirchenmitgliedschaft das zentrale Faktum des Lebens des Menschen darstellt, während doch in der Wirklichkeit außerhalb der kirchlichen Kerngruppe keiner ganzzeitiges Kirchenmitglied ist. Die Weise, in der der Volkfromme Gnade und Erlösung in seinem Leben erlebt, findet wenig Anerkennung. Meistens bemerkt man in der Kirche kaum den lebensnahen Charakter des Volkskatholizismus oder verneint ihn sogar. Man behauptet, daß der Volkskatholizismus keine verhaltensorientierende Kraft besitzt, weil diese Orientierung nicht in jener elitären personal-bewußten Weise geschieht, wie in der nach-vatikanischen Kirche unterstellt wird, daß der Glaube das Leben durchdringt. Die Kirche identifiziert sich ideal-theologisch als Gottesvolk oder als Heilssakrament, und sieht sich selber nicht als nur eine differenzierte, institutionell organisierte Form eines breiteren wirksamen Katholizismus.

(2) Weil in der lokalen Kirche die institutionellen Schwächen des kirchlichen Katholizismus nicht genügend gesehen werden, schätzt man die Unzulänglichkeit der eigenen Mittel nicht realistisch ein; dies gilt für die Perzeption der eigenen Einflußsphäre und der eigenen Kontaktmöglichkeiten mit dem Volk, der Wirksamkeit der Liturgiegestaltung und der Kaderbesetzung. Die relative Resonanzlosigkeit der Stellungnahmen der Kirche

unter dem Volk ist aufschlußreich. Das eigene Unvermögen, den Volksfrommen religiöse Sinngebung zu vermitteln, wird nicht korrekt und realistisch gedeutet. Man bemerkt nicht immer, wie sehr die Aufgabe der Kirche einseitig von der innerkirchlichen Welt her formuliert wird.

(3) Auffällig ist, daß man in der Kirche unabänderlich als positive Werte im Volkskatholizismus nur ganz bestimmte Eigenschaften anweist: man spricht von der Offenheit für das Transzendente, der Leidensmystik, der freien und emotionalen rituellen Expression der Solidaritätserlebung, der Fähigkeit miteinander Liebe und Leid zu teilen, der Demut und der Schlichtheit. Diese Qualitäten werden als evangelisch gewertet. Dazu lebt in kirchlichen Kreisen die Neigung, diese positiven Eigenschaften eher der guten Veranlagung des Volkes zuzuerkennen als der Volksreligion als solcher.

(4) Die Wahrnehmung der Volksfrömmigkeit findet innerhalb einer holistischen Erfahrung der nationalen Gesellschaft statt, in der aus dem Auge verloren wird, wie sehr die Nation und die Gesellschaft in unterschiedliche und oft feindlich gegenüberstehende Blöcke aufgeteilt ist. Weil man dazu neigt, eher das Ganze des sozialen Gebäudes der Gesellschaft zu sehen, denkt man in der Kirche bei Kultur eher an die gesamte brasilianische Kultur als gemeinschaftliches historisches Erbe und als allgemeinen Lebensstil, und beim Volk denkt man eher an das brasilianische Volk in seiner Gesamtheit als Träger einer gemeinsamen Bestimmung. Dies behindert die Perzeption eines 'Volkes innerhalb des Volkes', der Armen und Unterdrückten als unorganisierte Masse, als die Schar, mit der Jesus Mitleid hatte.

(5) Das in der Realität existierende Verhältnis zwischen der Kirche als Organisation und der Volksfrömmigkeit wird in der lokalen Kirche oft auf eine u.E. nicht zu verantwortende Weise interpretiert. Einerseits ist man sich nicht ganz der historischen Verantwortung der Kirche gegenüber dem Volk bewußt, und sieht in den als defektiv bezeichneten Eigenschaften der Volksfrömmigkeit nur rezessive Resultate eines Popularisierungsprozesses, und beschränkt mögliche Selbstkritik

auf Unzulänglichkeiten der religiösen Sozialisierung der Gläubigen. Andererseits sieht man die Volksfrömmigkeit als reine Kompensierung auf kirchliche Unzulänglichkeiten, als ob der Volkskatholizismus nur ein Reaktionsphänomen wäre. Die letztere Sichtweise führt zur radikalen Selbstkritik, die zu Wort kommt in Behauptungen wie: die Kirche selbst muß evangelisiert werden, die Kirche selbst muß sich radikal bekehren und sich umändern.

Es ist deutlich, daß die (hier simplistisch) charakterisierte Perzeption der Volksfrömmigkeit in der lokalen Kirche notwendigerweise einwirkt auf die Art und Weise der pastoralen Praxis ihr gegenüber. Tatsächlich ahnt man, wenn man die gesamt-kirchliche Praxis in Alagoas überschaut, unter dieser Praxis eine Art Kolonisierungsdrang. Die kirchliche Kerngruppe ist in einer irgendwie naiv wirkenden Weise von den Wohltaten überzeugt, die aus einer möglichst intensiven pastoralen Betreuung der Volkskatholiken und besonders der Padre-Cicero-Verehrer hervorgehen. Diese Sorge stellt sich mehr oder weniger nachdrücklich - Ausnahmen vorbehalten - zum Ziel, die religiöse Unwissenheit zu beseitigen, die seit Kardinal Leme (1916) als die Wurzel dieser defizienten Form des Katholizismus betrachtet wird, und sich oft als eine Indoktrinierung der Massen auswirkt.

Die heutige moderne pastorale Praxis in Brasilien konzentriert sich, nach den Orientierungen der nationalen Bischofskonferenz, auf zwei deutlich formulierte Zielsetzungen in bezug auf das Verhältnis zum Volk:

Erstens spricht man von Evangelisierung als Hauptaufgabe der Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus. Ausgehend vom Bild des Volksglaubens als einem reduzierten Katholizismus ohne die wesentlichen Elemente wie Christus, Schrift, Kirche und persönliche kritisch aktive Glaubensübergabe, will man den Volkskatholiken und Anhänger Padre Ciceros evangelisieren. Was dies konkret bedeutet, könnte eine Mobilisierung der Kirche für einen Kreuzzug gegen das volksreligiöse Leben der Bevölkerung gleichen, ähnlich wie die Alphabetisierungskampagnen der Regierung gegen das Analphabetentum.

Zweitens stellt die kirchliche Praxis sich nachdrücklich zum Ziel, sich selbst zu korrigieren: dem Volk gegenüber sieht die Kirche ihre Unzulänglichkeiten in der Starrheit der Lehre und besonders der Liturgie, im klerikalen Charakter der Pastoral, in der sterilen Sakramentenbedienung, im Mangel der Kaderbesetzung, im Abstand der Kirche zum täglichen Leben und in dem defizienten Gemeinschaftserlebnis innerhalb der lokalen Glaubensgemeinde. Daran möchte man etwas tun: die Kirche will völkisch werden, demokratischer, weniger klerikal, offener, beim Alltag anfangend; besonders stark wird die Bestrebung hervorgehoben, kleine und lebendige Basisgemeinden zu stiften. Die Realisierung dieser zweiten Zielsetzung fordert einen langen und langsamen Prozeß, der in dieser Ortskirche hauptsächlich noch in dem verbalen Stadium steht.

Unter dieser doppelten Zielsetzung der pastoralen Praxis vermuten wir jedoch die (un)bewußte Absicht, daß als Resultat dieses innerkirchlichen Reformprozesses der Volkskatholizismus beseitigt sein wird und zu existieren aufgehört haben wird. Diese Vermutung basiert auf der konstatierbaren Abneigung, den Volkskatholizismus als ursprüngliches Phänomen wahrzunehmen und die Rolle des kirchlichen Katholizismus gegenüber dem Volkskatholizismus neu und schöpferisch zu durchdenken.

Daher stellen wir die so orientierte pastorale Praxis der Ortskirche unter den Verdacht der Ambivalenz. Sie scheint dysfunktionsell für größere oder kleinere Gruppen innerhalb des Gottesvolkes zu wirken und individuell gesehen das Recht jedes Gläubigen auf freie Selbstäußerung und religiöse Selbstentfaltung im Glauben nicht zu begünstigen, sondern einzuschränken. Wenn die Pastoral in der Kirchenkuppel geplant und reflektiert wird, legt sie bestimmte Akzente und fördert einige Äußerungsformen, während sie andere ablehnt; so könnte sie eine Verengung der religiösen Existenzerfahrung bewirken. Sie steht dann leicht im Dienste des Gipfels. Die Pastoral könnte irrelevant für die integral-religiöse Selbstentfaltung des Volkes werden und sie könnte seiner Emanzipation im Wege stehen, in dem sie eine Welt, die nicht seine ist, anbietet und an der das Volk faktisch doch nicht teilnehmen könnte.

4 THEOLOGISCHE REFLEXION

"... Als ob Kirche je sein könnte ohne Volk, ohne dessen kollektive Erinnerungen, und als ob eine Kirche die sich bloß auf die Freiheit Einzelner gründete nicht buchstäblich ins Leere fiele, weil sie schließlich ohne normative Tradition wäre, die überhaupt erst die Inhalte der Entscheidung der Einzelnen vermittelt ...
... Kaum etwas nämlich braucht m.E. die Theologie mehr als die in den Symbolen und Erzählungen der Leute sich selbst niederschlagende religiöse Erfahrung, nichts braucht sie mehr, wenn sie nicht an ihren eigenen Begriffen verhungern will ..."

J.B.Metz, in: Stimmen der Zeit
192 (1974) 808

4.0 Einleitung: Wiederaufnahme der Fragestellung

In Lateinamerika wird oft und viel über den Volkskatholizismus geschrieben. In den meisten Fällen konstatieren wir, daß die theologische Reflexion sich auf eine Evaluierung der positiven und negativen Aspekte der Volksfrömmigkeit beschränkt. Meistens stellt man eine Liste dessen auf, was im Volkskatholizismus im Vergleich mit dem offiziellen Katholizismus fehlt. Negativ findet man vor allem angeklagt: den undogmatischen Charakter, das Fehlen der christologischen Mitte, die Überwucherung des Rituellen, das Wegfallen des kircheaufbauenden Moments und daneben das passive und unkritische Funktionieren der Volksreligion innerhalb des alltäglichen Lebens und des sozialen und gesellschaftlichen Geschehens. Positiv stellt man demgegenüber eine Aufzählung der entdeckten Werte des Volkskatholizismus: die Aufgeschlossenheit der Erfahrungswelt für das Religiöse und Transzendente, die Übergabe an Gottes Willen, das Erträglichmachen einer aussichtslosen Lebenssituation, die Opferbereitschaft, Solidarität und Gleichwertigkeitsgefühl, Veranlagung Gemeinschaft zu bilden, freie Expressivität und ritueller Reichtum. Selbstkritisch weist man oft auf das faktisch vorhandene Schisma zwischen Kirche und Volk hin und plädiert für eine Annäherung, indem die Kirche gebeten wird, sich den Armen zu widmen, in Sprache und Organisation sich zu ändern und durch die Bildung der Basisgruppen in das Volksmilieu einzudringen. ¹⁾

Diesen Weg wollen wir nicht betreten. Erstens würde die Refle-

xion dann wenig theologischen Gehalt haben und größtenteils aus einer Wiederholung und Zusammenfügung der Unterlagen aus den vorhergehenden Seiten bestehen. Zweitens begehen wir dann einen methodologischen Fehler, der das Ergebnis dieser Studie verfälschend bestimmen würde. In diesem Fall läßt man den Pol der Kirche und des kirchlichen Katholizismus unangerührt und nicht in Frage gestellt, und von dort her urteilen wir auf eine ziemlich bequeme Weise über den anderen Pol des Volkskatholizismus.²⁾

In den empirischen Sozialwissenschaften spricht man von einem Problem, wenn ein faktischer Tatbestand des sozialen Lebens nicht (mehr) mit den herrschenden Erwartungsmustern und akzeptierten Standards korrespondiert. Für Pastoral und Theologie ist jedoch das Problematische nicht nur Folge eines Diskrepanz zwischen geltenden Normen und einer historisch vorhandenen Situation. Denn die geltenden Normen, in unserem Fall die Orthodoxie und Orthopraxis des kirchlichen Katholizismus, sind selbst Gegenstand der theologischen Kritik. Theologisch problematisierend ist weniger der Volkskatholizismus als der kirchliche Katholizismus, der ja den Anspruch auf Orthodoxie im theologischen Sinn des Wortes, d.h. die richtige Weise der Gottesverherrlichung, erhebt und auf diesen Anspruch ständig geprüft werden muß.

Unsere theologische Reflexion möchte sich daher in der entgegengesetzten Richtung der geläufigen Reflexion bewegen. Auf dem Spiel stehen nicht eine Anpassung oder Erneuerung pastoraler Methoden in der kirchlichen Praxis in bezug auf die Volksfrömmigkeit; es handelt sich um ein neues ekklesiales Selbstbewußtsein und um eine Umdefinierung der Aufgaben der Kirche in der Welt.

Nach dem Schema Zerfaß', das in der Fragestellung akzeptiert worden ist, um den Rahmen dieser Studie abzustecken, sollen jetzt die Resultate der vorhergehenden Situationsanalyse wiedergegeben und mit der christlichen Botschaft in Kontakt gebracht werden. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die dargelegte und verständlich gewordene Wirklichkeit des Volkskatholizismus und der Padre-Cicero-Verehrung unmittelbar theologisch

evaluiert werden können. Dieser Evaluierung geht eine wichtige Phase voran.

Die christliche Botschaft kann selber auf eine neue Weise verstanden werden, d.h. die 'geltende Überlieferung', von der aus im Modell Zerfaß' pastorale Praxis und Theorie operieren, kann und soll selbst im Licht der oben studierten Realität betrachtet werden. Erst dann ist es methodologisch verantwortlich, die Volksfrömmigkeit, wie sie uns nun zugänglich geworden ist, zu evaluieren und eventuell nachher ein Führungskonzept zu formulieren, aus dem Praxisimpulse abgeleitet werden können, die sich zugleich beziehen werden auf das eigene kirchliche Leben und auf die pastorale Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit. Die geltende Überlieferung, die konkret als Basis für das pastorale Vorgehen und als Orientierungspunkt für das Theologisieren dient, ist ja selbst ortsgebunden.

Exkurs: Räumliche Situierung der Theologie innerhalb des Katholizismus

Die Kirche ist nach ihrem Wesen die Gemeinschaft der Gläubigen, die sich institutionell organisiert hat um die Memoria Christi. Sie versteht sich selbst als Gottesvolk unterwegs, als Leib Christi, der in ihr unter den Menschen gegenwärtig bleibt und als durch Gottes Geist inspirierte und aktive Lebensgemeinschaft.

In diesem Selbstverständnis hat sich diese Gemeinschaft eine konkrete historische Gestalt gegeben. Ihre Botschaft ist eine Interpretation und eine Übersetzung des biblischen Zeugnisses der im Glauben erfahrenen Gottesoffenbarung in Jesus; ihre Liturgie ist eine in bestimmter Weise geformte Feier des vermittelten und antizipierten Heils durch die Versammelten Gläubenden; ihre Organisation hat eine historisch entstandene hierarchische Gestalt. Diese sichtbare Gestalt hat für sie selbst die Bedeutung einer sakramentellen Vermittlung der Gottesbegegnung, zugleich Antizipierung von und Verweisung nach der endzeitlichen Heilsfülle.

Die Theologie hat ihren Standort innerhalb dieses kirchlichen Glaubensverstehens. Natürlich weiß sie um den historisch kontingenten Charakter der heutigen Kirche und sieht ihre Vorläufigkeit, aber auf dem Glaubensstandpunkt stehend sieht sie auch, daß diese konkrete Glaubensgemeinschaft die wirkliche und tatsächliche Vermittlung des Kernfaktums ist, daß Gott in der Frohbotschaft uns Befreiung und Heil immer neu zusagt.

Da die Theologie sich auf dieses Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft stützt, beschäftigen wir uns als katholische Theologen, anders als in der religionssoziologischen Analyse des dritten Teils dieser Studie, von innen her aus der Glaubenssicht selbst mit der sozialen Realität des Katholizismus.

Der katholische Glaube widerspiegelt aber unvermeidlich die kulturelle, soziale und gesellschaftliche Welt, in der er sich inkarniert hat. Die Theologie identifiziert sich mit der faktischen historischen Glaubenssicht und darum wird sie meistens selber die gleiche weltliche Situierung des Glaubens teilen. Dennoch hat sie eine kritische Distanz gegenüber den jeweiligen Gestaltungsformen aufgrund ihrer Beziehung zum ursprünglichen Kerngeschehen in Christus.

Als zentraler Befund der Analyse der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero kommt lebensgroß zutage, daß der Katholizismus aber keineswegs als homogene soziale Größe angesehen werden kann und daß wir zu tun haben mit einer erschreckend großen Distanz zwischen dem offiziellen kirchlichen Glauben und dem faktischen Glauben der volkskatholischen Kirchenmitglieder. Für die einfachen Gläubigen, die Padre Cicero verehren, erscheint die kirchlich katholische Welt als eine Priesterreligion, mit der sie relativ wenig verwandt sind, weil ihr tägliches Leben, ihre eigene Leidensgeschichte und ihr eigenes mystisches Leben da nicht oder kaum zur Sprache kommen. Neben und fern von dem eigenen Katholizismus des Volkes hat sich der offizielle Katholizismus der Kirche in einer derartigen Distanz entwickelt, daß man mit Recht von einem Schisma oder einer Spaltung zwischen Kirche und Volk 3) sprechen darf. Dieser Befund bringt uns dazu, den historisch kontingenten Charakter und die anerkannte Vorläufigkeit der Gestaltungsformen des Glaubens und der Kirche, die geläufig in der Theologie als historische Jeweiligkeit diachronisch thematisiert werden, nun einmal synchronisch als gleichzeitige soziale Situierung in ein und derselben Gesellschaft zu deuten.

Wenn wir nun, nach der interaktionellen Anschauungsweise Goffmanns, die in der Fragestellung vorgenommen war, das Interaktionsfeld zwischen beiden Formen des Katholizismus überschauen ohne dem offiziellen Standpunkt Vorrang zu geben, kann behauptet werden, daß nach dem Ergebnis unserer Studie der offizielle kirchliche Glaube eine Form des Katholizismus ist, die sich von der ekklesialen Organisation her auf alle möglichen sympathischen und unsympathischen, alten und neuen Weisen auf zwingt und daß der Volkskatholizismus die Form ist, die die einfachen Gläubigen dieser Kirche sich teils unabhängig von und teils reagierend auf der pastoralen Sorge schöpfen.

Nun erweist sich, daß die katholische Theologie nicht ihren Standort innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft ohne weiteres hat. Die räumliche Situierung des ekklesialen Instituts als Ganzes in der Gesellschaft liegt gleich schwer auf der Theologie. Die theologische Reflexion ist ein Theologisieren innerhalb des offiziellen Katholizismus und weit vom Volk entfernt. Sie ist regionalisierte Theologie, gerade weil sie als offizielle Theologie betrieben wird von professionell gebildeten Freigestellten, die dem kirchlichen System und seinen Zielsetzungen zu Gebote stehen. Diese Theologie läßt sich von der offiziellen Kirche in deren interner Entwicklung sagen, welches ihre Themen sind und wo sie ihre Inspiration, ihre Brunnen und ihre Kriterien finden kann. Die Theologie ist, wie die geltende Überlieferung ein historisch elitär situiertes Verstehen der christlichen Botschaft: sie ist ein

Verstehen der Botschaft in der offiziellen Kirche von Gläubigen, die nicht zum Volk gehören, von hierarchischen Vertretern und freigestellten Periti. Die Theologie ist nicht Reflexion der schriftlosen, der krankheitszentrierten und festlichen Religion. Von dieser Theologie her gesehen ist tatsächlich der Volkskatholizismus ein pastorales Problem, das praktische Schwierigkeiten machen kann, aber im Prinzip nicht wichtig ist und der Kirche nichts zu sagen hat. Die Theologie ist mit dem Entwicklungsprozeß der Religion in der Gesellschaft selbst auch eine Theologie des nur differenzierten und institutionell gefaßten Katholizismus geworden. Sie ist nur Theologie der expliziten Religion, gefangen in dem Säkularisierungsinterpretament, sagt Matthes. 4) Die Theologie thematisiert die explizit christlichen Inhalte des Glaubens, jene Momente, die in den interkonfessionellen Streitigkeiten der Gelehrten hervorgehoben und betont werden. Auch gegenüber dem Volkskatholizismus wird katholisches Glaubensbekenntnis bezogen auf Trinität, Inkarnation, Realpräsenz und hierarchische Kirchenordnung, d.h. Begriffe, die ihren Wirklichkeitsbezug nur innerhalb der kirchlich religiösen Welt beweisen. Auf dieser Ebene schwebt die theologische Reflexion. Inwieweit die ganze kirchliche Tradition eine immer mehr unter Eliten ausgearbeitete und überlieferte Interpretation der Botschaft Jesu ist, wird kaum bewußt gemacht. 5) Doch ist dies erstaunlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr schon ein einziger Einstieg in die Analyse der Tradition, z.B. unter dem Gesichtspunkt der Tradition als schriftlicher Version des gemeinkirchlichen Erlebnisses, die Situiertheit in ihrer Einengung aufweist. Dogmengeschichte erweist sich dann weitgehend als eine Geschichte der Streitigkeiten unter kirchlich Freigestellten, mit dem Resultat, daß z.B. die Taufe theologisch heute nahezu exklusiv an bestimmte Formen des Bekenntnisses zu Christus, Trinität und Kirche gleichsam aufgehängt wird, während der Realbezug - Taufe und Geburt, Taufe und Familie, Taufe und Umwelt - weitgehend aus dem Auge verloren oder entwertet wird.

Wir möchten versuchen, diese Ortsbestimmung der Theologie zu kontestieren. Falls es sich als unmöglich erweist, unparteiisch über dem Gegensatz zwischen offiziellem und Volkskatholizismus zu stehen, weil man auch als Theologe von einer bestimmten Position operiert - wir sind selbst kein Volkskatholik, sondern gehören zum kirchlichen Katholizismus -, möchten wir dennoch diese Position kritisch befragen aufgrund der Einsicht in die relativierende Situiertheit der geltenden Überlieferung, die die gemachte Situationsanalyse uns gibt. In einer Haltung der Umkehr können wir versuchen, anstatt a priori und aufgrund der geltenden Überlieferung den Volkskatholizismus als eine nicht-orthodoxe, nicht-legitim liturgische und nicht-kirchliche Form des Glaubenslebens zu sehen, unseren kirchlich theologischen Standort für die Definierung dessen, was orthodox, legitim und kircheaufbauend sei, zu übersteigen. Man könnte versuchen aus dem kirchlichen Gebäude herauszugehen und den explizit religiösen Sektor zu verlassen, um sich in die Alltagswelt dieser sich als katholisch identifizierenden Gläubigen zu begeben. Es wäre doch bestimmt interessant zu sehen, wie von daher, aus der umgekehrten Perspektive Kirche und Katholizismus theologisch aussehen. Wir

möchten also unsere Kriterien für Orthodoxie und Orthopraxis nicht kritiklos der vorhandenen kirchlichen Tradition entnehmen, sondern die Wirklichkeit des Katholizismus des Volkes in die Betrachtung einbeziehen.

Der Volkskatholizismus, besonders in seiner Äußerung der Padre-Cicero-Frömmigkeit, kann eine ausgezeichnete Ausgangsbasis bilden, um die offizielle katholische Kirche und alles, was sie darstellt, kritisch zu befragen. Die zentrale Frage, die dieser Volkskatholizismus an die theologische Reflexion stellt, ist die Frage nach dem institutionellen Moment in der Kirche und im Katholizismus. Wir sagten vorher, daß der Volkskatholizismus die Weise ist, wie die Armen sich in der Kirche präsentieren. Darum richtet sich die Frage des Volkskatholizismus besonders auf das Herrschaftsmoment. 6)

Ist ein Christentum möglich, das evangelisch befreiend wirkt für den Menschen und das Menschliche gegenüber dem Institutionellen, gegenüber der Macht des Institutionellen, gegenüber der von anderen manipulierten Macht des Institutionellen? Ist es möglich, daß der einfache Gläubige in seinem Alltag frei wie Jesus den Weg zum Vater findet? Ist es möglich, daß die Kirche Glaubensgemeinschaft ist, die Brüder in Christus ohne Machtausübung zusammenbringt, Gottes Gnade vergewärtigt und feiert, und Kommunion (Gemeinschaft und Kommunikation) so zwischen Menschen untereinander und zwischen ihnen und Gott möglich macht? Ist es möglich, daß in der Kirche Glaubenslehre, sakramentelle Ordnung und Amt existieren als eine Form der Diakonia am religiösen Leben der Glaubenden, also als Dienst ohne Macht, herrschaftsfreie Autorität, Würde, ohne daß Menschen über Menschen herrschen? Gibt es Periti, die nicht als Wissende inmitten Unwissender stehen? Gibt es Rechtgläubigkeit, die nicht erdrückt? Ritual, das nicht erstarrt und religiöse Äußerung von und zu den Glaubenden selbst? Verkündigung, die Frohbotschaft ist und nicht indoktrinär infiziert ist? Wenn wir hoffen, daß die katholische Kirche in ihrer gesamten ekklesiologischen Komplexität umgebaut werden kann zu einer Gemeinschaft, in der die Überlieferung des christlichen Glaubens mit realer Solidarität mit den vom Institutionellen erdrückten Menschen zusammengeht, erwarten wir dann von der Kirche, daß sie über ihren eigenen Schatten springt?

Natürlich sind wir nicht in der Lage, diese Perspektivumkehrung der theologischen Reflexion hier zu realisieren. Dennoch können wir versuchen, - besser als vorher um die Situiertheit des eigenen theologischen Hintergrundes wissend - einige Überlegungen, die meistens von anderen 7) angestoßen wurden, systematisch zu entwickeln, die die theologische Sicht auf das Thema dieser Fallstudie erhellen.

Kehren wir nun zurück zur geplanten theologischen Reflexion. Zentraler Punkt in dieser Reflexion ist das kirchliche Selbstverständnis, welches in der Praxis der konkreten Kirche in bezug auf den Volkskatholizismus zutage kommt. Wir setzen diesen vierten Teil in zwei Abschnitte auf:

Der erste Abschnitt ist der Versuch einer Diagnose des traditionellen Kirchenverständnisses im kirchlichen Katholizismus. Der zweite Abschnitt ist dem Aufdecken einer neuen Selbstinterpretation der Kirche gewidmet.

Daher diese Einteilung:

- 4.1 = Theologische Reflexion auf das institutionelle Moment im Katholizismus
- 4.2 = Theologische Perspektive auf die Diakonia einer Kirche des Volkes

4.1 THEOLOGISCHE REFLEXION AUF DAS INSTITUTIONELLE MOMENT IM KATHOLIZISMUS

Die theologische Reflexion kann in der definierten Problematik bei mehreren Punkten ansetzen. Wir müssen also eine Wahl treffen. Anschließend an die gemachten Anmerkungen und möglichst genau ziehend auf den eigenen Charakter dieser Fallstudie, beschränken wir uns auf eine Analysierung des kirchlichen Selbstbildes. Wir finden dieses Bild in der katholischen Ekklesiologie, die ja gerade auf die institutionelle Wirklichkeit der Kirche reflektiert.

Unser Ausgangspunkt ist eine zentrale Einsicht in die theologische Wirklichkeit der christlichen Religion: Offenbarung, Gnade und Heil stehen dem Glauben nur in historischer und sozialkultureller Vermittlung gegenüber. Die Sache Jesu, seine Botschaft, das Evangelium und seine Kirche haben sich in der Geschichte nie in irgendeinem reinen Urstand dargeboten und sind von Anfang an in einer sozial und kulturell bedingten Form vermittelt. Nicht die Wahrheit selbst, nicht die Sache selbst, nicht die Offenbarung selbst, ist in Tradition und Schrift für uns erhalten, sondern deren Widerspiegelung in der gläubigen Antwort derer, die Jesus nachfolgten und ihn verkündeten; und dies bedeutet, daß dies alles erst interpretiert und auf zeit- und ortbedingte Weise historisch real wird. So muß man sagen, daß die Kirche Jesu nicht identisch ist mit z.B. dem paulinischen oder johannäischen Christentum des Neuen Testaments, und weniger noch mit dem konstantinischen Christentum aus der Zeit nach dem 4. Jahrhundert, obwohl nur in diesen und anderen historischen Gestalten die Kirche Jesu konkret wird. Darum ist es jeder zeit- und ortbestimmten Gestalt eigen, sich selber transzendieren zu wollen, um anderen möglichen Vermittlungen von Evangelium und Kirche Platz zu geben. Diese Einsicht, die Gemeingut ist in bezug auf die in der Zeit einander ablösenden Erscheinungsformen, ist auch gültig für das gleichzeitige Nebeneinanderstehen mehrerer Gestaltungen. ⁸⁾

Diese theologische Ambivalenz von Identität und Nichtidentität der historischen Vermittlungen macht im Prinzip zwei

christliche Schauweisen und zwei Erlebnisweisen möglich. Die eine wird mit Enthusiasmus die historische Vermittlung akzeptieren, weil man in ihr positiv die konkrete Gestalt sieht, in der Evangelium und Gnade real werden. Die andere wird geneigt sein, die Vermittlung dauernd kritisch zu befragen, weil sie in ihr nicht so sehr Evangelium und Christus wiedererkennt, sondern ihre menschliche Konstruktion. Diese letzte Weise impliziert eine Haltung des unersättlich Unterwegs-bleiben-wollens nach einer immer größeren Säuberung der Vermittlung.

In der Geschichte des europäischen Christentums sieht man diese zwei Erlebnisweisen verkörpert im Katholizismus und Protestantismus als theologische Größen. Wenn der Protestantismus im Prinzip für die kritische Einstellung steht, dann verkörpert der Katholizismus in seiner historisch nun vorliegenden Form das theologische Prinzip der Inkarnation des Evangeliums. In der Spur des brasilianischen Theologen Leonardo Boff können wir von diesem Ansatzpunkt aus die theologische Identität und Eigenheit des Katholizismus umschreiben.⁹⁾

4.1.1 Theologische Identifizierung des Katholizismus

Der Begriff Katholizismus, wie er hier gebraucht wird, bezieht sich auf die christliche Religion in ihrer katholischen Erscheinungsform, allgemein ohne Bezug auf die Unterscheidung zwischen kirchlichem und Volkskatholizismus. Die theologische Einheit dieses Katholizismus, meinen wir, liegt in dem Vorrang, den die positive Haltung gegenüber historischen Mediationen im Verhältnis zur kritischen Haltung bekommt. Die konfessionellen, nach der Reformation des 16. Jahrhunderts kirchlich kirchlich-explizierten Charakterisierungen übersteigend, sieht man, daß Katholik-Sein eine Annahme der Sichtbarwerdung enthält, eine Umarmung der konkreten Artikulation, ein Ja-sagen zu einem bestimmten Weg, den Mut zum Provisorischen und die Bejahung der ortsgebunden-historischen und menschlich entworfenen Antwort. Dies kommt in der katholischen Welt allgemein zur Schau in der Betonung der irdisch-menschlichen Vermittlung des Himmels an heiligen Tagen, Orten und Personen und in rituellen Feiern. Im kirchlichen Katholizismus zeigt

sich dies besonders in dem Wert, der interpretierendem Dogma, liturgischer Gestaltung und juridischer Kirchenordnung beige-messen wird. Der katholische Christ akzeptiert gerne die Festlegung eines konkreten Lebensraumes in Formeln, Riten und Symbolen. Aber Festlegung und Konkretisierung bedeuten Abgrenzung und Einschränkung, und diese bringen die Erfahrung einer Gebundenheit und Einengung und sogar Oppression. Wenn wir jedoch diese Erfahrung nicht akzeptieren wollen, dann gibt es keinen Weg zu erfahren, was Evangelium ist.

Die Bejahung gegenüber der realmachenden Vermittlung impliziert, für ihre theologische Berechtigung, auch die negative Haltung. Man verneint die konkrete Vermittlung als definitive Wirklichkeit. Der Glaubende muß die konkreten Erscheinungsformen relativieren und sie ständig umformulieren. Denn er darf sich nicht im Resultat der eigenen Errungenschaften einschließen und vom Glanz der vorhandenen Formeln, Liturgie oder Gemeinschaftsform faszinieren lassen. In der Vermittlung wird das Evangelium real aber in einer bestimmten Weise, die doch auch wieder das Vermittelte verdunkelt und umnebelt. Das Evangelium bittet dann selbst um eine prinzipiell offene Haltung anderen Konkretisierungen gegenüber.

Kritischer Grundsatz für diese negative und offene Haltung ist also nicht eine Art Restbestand von Evangelium und Kirche, der nicht konkret vermittelt irgendwie existieren würde, oder gedacht werden und als Referenzpunkt für die Praxis dienen könnte. In dem Niederschlag der ersten normierenden jüdisch- und griechischchristlichen Vermittlung des Neuen Testaments und der verschiedenen späteren, miteinander verbundenen Gestaltungen, finden wir den Kodeschlüssel, der die Kernbotschaft entziffern kann und der uns in die Lage versetzt zu verstehen, was heute für uns die Frohbotschaft beinhaltet, damit es überhaupt möglich wird, kritisch auf die Faktizität der heutigen Vermittlung zu reflektieren. ¹⁰⁾

Wenden wir uns nun zur historischen Entwicklung des Katholizismus, so sehen wir einen Prozeß, der Ähnlichkeit mit der Entwicklung eines Kindes hat: die erste historische Erfahrung der Kirche bestimmt ihre weitere Evolution. Die erste Phase

der jüdischen Ambientierung des Neuen Testamentes enthält als Hauptmomente die apologetische Konfrontation mit Israel, die hellenistische Übersetzung der Frohbotschaft und das römische Kirchenordnungsmodell. Für unsere Reflexion ist dieses letztere Moment besonders wichtig: die Gestaltung der kirchlichen Gemeinschaftsformen geschieht nach römischem Muster. Dieser römische Ausbau des institutionellen und organisatorischen Momentes der Kirche wird begleitet von einer genau so typischen römischen Offenheit und Toleranz gegenüber den heidnischen populären Religionen und von einem in sich Aufnehmen der vorgefundenen religiösen Kulturen. Konvertiten, die zum Christentum übertraten weil dies 'lex civilis' geworden war, trugen ihre Weltschau voller Engel und Teufel und ihre Riten und Traditionen in die Kirche hinein; diese volksreligiösen Traditionen wurden nicht ausgerottet. Lieber taufte man sie und integrierte sie. So wurde schon da die Grundlage der späteren Mutterkirche-Tradition gebildet, die zusammen mit der Betonung der Orthodoxie in der offiziellen juristischen Sphäre, auf der nicht-offiziellen Ebene eher lax und tolerant Heterodoxie existieren ließ und zugleich unwichtig für das offizielle Leben machte und so für die Offizialität entwertete.

Die spätere Entwicklung der katholischen Kirche ist dann zu verstehen als ein Weitergehen auf dem schon eingeschlagenen Weg. In ständiger Dialektik mit der historischen Lage bekommt die Geschichte des Katholizismus das Angesicht eines kontinuierlichen Ausbaus des ursprünglich relativ einfachen kirchlichen Gebäudes in Lehre, Ritual und Kirchenordnung. Jede wichtige historische Konjunktur diente als Inkarnationsmaterial, bereichernd, konkret-machend, aber auch festlegend, einkerbend und kompromittierend. Das Ganze wurde so immer komplexer und auch immer weniger leicht zu relativieren. Immer mehr wurde in diesem Prozeß das überlokale, organisationelle, internkirchliche Moment akzentuiert. Der Katholizismus von heute ist das Erbe dieser gesamten komplexen und ambivalenten Erfahrung von 20 Jahrhunderten und mehr. Denn Jesus selbst legt uns als gläubiger Jude seine Botschaft in einer nachher jüdisch-hellenistisch übersetzten Form vor, in der die damals schon jahrhundertealten religiösen Erfahrungen Israels weiterlebten.

4.1.2 Der Katholizismus und das sakramentale Denken

Der spezifisch eigene Charakter der historischen Vermittlung in der katholischen Deutung wird mit der theologischen Kategorie des Sakraments ('mysterion' ¹¹⁾, 'sacramentum') ¹²⁾ wiedergegeben. Nicht umsonst ist Sakrament eines der ältesten Worte, mit dem die katholische Kirche sich selbst definiert. Sakrament drückt das Grundgesetz der Heilsökonomie in katholischer Sicht aus: Gnade und Heil kommen nicht wie ein Blitzstrahl aus dem Himmel, sondern gehen durch die Leiblichkeit und Weltlichkeit, d.h. durch die Elemente der Menschenwelt hindurch. Aufgrund der Glaubenserfahrung der Seinskontinuität zwischen Himmel und Erde kann alles im Alltag transparent für das Jenseits werden, eine irdische Sache kann heilig werden, die ganze Wirklichkeit kann religiös als Symbol erlebt werden. Die innerweltliche Realität ist in ihrer (theologisch gesprochen) profanen Eigenheit in die absolute und geschenkte Nähe Gottes aufgenommen. Kennzeichnend für den Katholizismus ist, daß von diesem sakramentalen Verstehen der Alltagswirklichkeit auch das Christusgeschehen interpretiert wird.

Jeder Sakramentstheologie vorhergehend gibt es ein sakramentales Denken, eine religiöse Welterfahrung, die alles Wirkliche und Geschehende als sakramental erlebt, d.h. als Symbol, das Gott und sein Heil real gegenwärtig stellt. Dieses sakramentale Denken im Katholizismus stützt sich auf eine Wahrnehmung und Interpretierung der Welt als Schöpfung: Gott teilt sich in den Geschöpfen mit. ¹³⁾

Wir möchten dieses sakramentale Verstehen der Wirklichkeit als Ausgangspunkt nehmen, um das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung und zwischen Schöpfungsoffenbarung und zweiter oder Wortoffenbarung Gottes zu erhellen. Dies scheint uns fundamental, um später die Beziehung zwischen kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus und noch später die Weise der christlichen Verkündigung oder Evangelisierung innerhalb des katholischen Kirchenverständnisses zu deuten. Wir bahnen uns einen Weg mit Hilfe von verschiedenen Theologen, namentlich Schoonenberg, Schillebeeckx und Boff. ¹⁴⁾

4.1.2.1 Sakramentalität der Welt: Schöpfung als reale und jeweils aktuelle Selbstvermittlung Gottes

Die als Schöpfung interpretierte historische Wirklichkeit erscheint dem katholisch Glaubenden als ein Mysterium, d.h. als eine offenbarende, real machende und zugleich verhüllende Manifestation Gottes und seines Heilsplanes. Die weltliche Geschichte ist Gottes reale Geschichte mit den Menschen. Das fundamentale Symbol oder die fundamentale Vermittlung Gottes ist die Alltagswirklichkeit des Menschen. Das Geschöpf - Welt, Geschichte, Mensch - ist die Anwesenheit Gottes. Die innerweltliche Lebensrealität ist in ihrer weltlichen Eigenheit in die gratuite Nähe des Mysteriums aufgenommen. Die im Glauben als Schöpfung interpretierte Wirklichkeit erscheint in ihrer eigenen Konsistenz als Offenbarung Gottes. Anders gesagt, das Leben in der Welt gehört selbst zum Inhalt der Zusprache Gottes. Es ist theologisch also nicht nur - wie es oft in einer nicht-ursprünglichen Einengung des katholischen Denkens gedeutet wird - Frage nach Gott, gehörend zum Prolegomenon der Offenbarung, sondern es ist selbst Gottes Wort. Es gibt etwas wieder, das Gott selber uns zu sagen hat.¹⁵⁾ Wort Gottes bedeutet, sagt Knauer¹⁶⁾, das Angesprochenwerden der jeweils gegenwärtigen Menschen durch Gott, aber dann nicht von oben oder von außen her. Folglich ist der Inhalt dieser Offenbarung auch nicht etwas, das einfach dem menschlichen Selbstverständnis hinzugefügt werden kann. Diese allgemeine Offenbarung ist also zu verstehen als eine sich geschichtlich durch neue Initiativen Gottes immer noch vervollkommende Offenbarung.

Gott begegnet dem Menschen - nach echt katholischer Deutung - auf eine bleibend fundamentale Weise in der geschaffenen Wirklichkeit, und erst danach und darin auf eine explizitiert persönliche Weise in der Geschichte Israels und definitiv in dem historischen Menschen Jesus von Nazareth. Die Schöpfung ist das erste, den Menschen und die Welt konstituierende Wort, das Gott in seinem Heilsdialog mit dem Menschen spricht. Darin gründet sich dann auch der Kern des Wirklichkeitsgehaltes und Erfahrungsgehaltes von allem, was sich als Religion - auch das Christentum - anmeldet.¹⁷⁾

Die Schöpfung ist in Schoonenbergs Terminologie ¹⁸⁾ ein Schöpfungsbund Gottes mit den Menschen. Sie ist ein erster Bund, seine grundlegende und bleibende allgemeine Grundform. Sie ist selber der alles umfassende Heilsplan, in dem Gott den Menschen entgegentritt, sich offenbart, sich mitteilt und gnädig zum Heil aufruft. In Gottes Schöpfungsaktivität liegt der Begnadigungsaspekt und sein Heilswille von Anfang an eingebettet. Begnadigung ist dann auch, nach Schille-beeckx, nichts anderes als das zum Ziel Bringen der Schöpfung. ¹⁹⁾

In diesem Bund ist die ganze Wirklichkeit des Alltagslebens in der Welt vermittelnd für den Dialog des befreienden Gottes und der Menschen: die sozial konkrete Welt ist zugleich Gottes Wort und der Menschen sündige Antwort. ²⁰⁾

4.1.2.2 Offenbarung als Kommentar und Kontrapunkt

Der Schöpfungsbund ist gerichtet auf und bekommt seinen vollen Sinn in einem sogenannten zweiten Bund. Die alttestamentliche und christliche Offenbarung ist kein fremdes Element im Leben der Menschheit. Sie ist Weiterführung, Explizitierung und Erfüllung der göttlichen Selbstvermittlung in der Gesamtwirklichkeit. Diese ist Gottes erstes Wort, immer neu gesprochen und vermittelt in der Realität, die uns umgibt. Die abweisende Antwort des Menschen hat sich aber verhärtet zu einer Gesellschafts- und Weltsituation, in der das Wort nahezu nicht mehr gehört und verstanden wurde und positiv beantwortet werden konnte. Daher war und ist das zweite Wort notwendig: das Realwort der Geschichte Israels wie sie durch die Propheten interpretiert wurde und das eschatologisch, volle Realwort, das Gott sprach in Jesus Christus. Dieses Wort ermöglicht uns die volle Implikation und das volle Potential der weltlich vermittelten Selbstmitteilung zu verstehen.

Das zweite Wort ist wesentlich Kommentar, d.h. man kann es nur verstehen, wenn man es auf das Wirklichkeitsgespräch bezieht, das Gott geschichtlich-real mit dem Menschen und mit der Menschheit führt. Das Christuswort wird durch Gott in die

Schöpfung gesprochen als ein Schlüsselwort ²¹⁾, mit dem das ganze Gespräch, die ganze Geschichte verstanden werden kann. Sie hat 'disclosure' - Funktion: sie ermöglicht eine 'relecture', eine zweite Lektüre der Gott und Menschen in Verbindung bringenden, also sakramentalen Wirklichkeit. Die Botschaft Jesu Christi ist wie eine Lichtquelle. Eine Lichtquelle kann ihre Funktion nicht erfüllen, wenn sie von dem Gegenstand isoliert wird, auf den sie Licht werfen soll. ²²⁾

Der Unterschied zwischen Schöpfungsrealität und expliziter christlicher Selbstoffenbarung Gottes liegt also nicht in der Annahme, daß die erste Selbstmitteilung Gottes vermittelt und die zweite direkt sein würde: beide sind vermittelt. ²³⁾ Darum kann die theologische Kategorie im Sakrament in besonderem Sinn auf Israel, Christus und später auf die Kirche angewendet werden. Christus ist nicht Gott unmittelbar, sondern er ist - in der Terminologie von Schillebeeckx - Sakrament der Gottbegegnung.

Der Inhalt dieses Kommentars und die Eigenart des christlichen Kontrapunktes wird jedesmal dort deutlich, wo gläubig versucht wird, die Botschaft zu verstehen, die für die jeweils aktuelle Problematik aus der Konfrontation mit der gläubigen Antwort der ersten christlichen Glaubensgemeinden herauskommt. Als konkretes, für unser Problemfeld zutreffendes Beispiel, gilt die Befreiungstheologie, die Israels Geschichte und das Jesusgeschehen als eine Botschaft versteht, die aussagt, daß Gott den Mächtigen vom Thron stößt und den Niedrigen erhöht. ²⁴⁾

Jedenfalls ist es jetzt wichtig zu sehen, daß die besondere Offenbarung nach dieser Sicht keinen Grund gibt für den Entwurf einer christlichen Sonderwelt, eines abgeschlossenen Bezirks in der weltlichen Wirklichkeit, sondern ihren Realwert in der Beziehung zur allgemeinen Menschenwirklichkeit hat. ²⁵⁾

4.1.2.3 Das kirchliche Selbstverständnis als Sakrament des Heils

Das zweite vatikanische Konzil definiert, auf eine breite,

patristische theologische Tradition zurückgreifend, die Kirche als universelles Heilssakrament. Da drückt sich die eigene Weise aus, wie die Amtskirche heutzutage sich selbst in der Welt situiert und ihre Aufgabe versteht: sie betont den Aspekt der Manifestation des Heils, indem sie das Wort Sakrament auf sich selber anwendet. ²⁶⁾

Die Kirche als sichtbare, institutionell organisierte Glaubensgemeinschaft, wird theologisch verstanden und identifiziert als ein besonderes, aber nicht exklusives Mysterium: 'sacramentum incarnationis' ²⁷⁾. Innerhalb dieses gläubigen Selbstverständnisses funktionieren die Glaubensbekenntnisse, die Liturgiefeier und die Kirchenordnung. Dieses sakramentelle Selbstverständnis entwertet an sich nicht die allgemeine Sakramentalität der Wirklichkeit, sondern bezieht sich theologisch auf das explizite Christusereignis, welches die Kirche als Leib Christi dauernd in der Zeit verkörpert. ²⁸⁾ Das Verständnis der Kirche als Ganzsakrament verdinglicht sich in den besonderen sieben Sakramenten, die in Wort und Geste in einer bestimmten Situation kultisch begangen werden.

Wie Leonardo Boff machen wir einen Unterschied zwischen sakramental und sakramentell. Für das allgemeine sakramentale Prinzip, d.h. für die Tatsache, daß Gott uns durch die sichtbaren Elemente unserer Welt begegnet, gebrauchen wir das Wort sakramental. Für die Vermittlung durch die Kirche und ihre Sakramente als spezielle christliche Verdichtung des sakramentalen Prinzips, gebrauchen wir das Wort sakramentell. So sprechen wir von der allgemeinen 'sakramentalen Heilsgeschichte, damit die ganze Wirklichkeit als Vermittlung zwischen Gott und Mensch gedeutet wird. Demgegenüber sprechen wir innerhalb dieser Heilsgeschichte von einer speziell sakramentellen Heilsvermittlung, die in spezieller, öffentlicher, amtlicher und deswegen auch qualifizierter Weise in Israel und im Christentum zum Vorschein kommt, und der eine bestimmte Funktion in der Heilsgeschichte zukommt. ²⁹⁾

In dem Begriff Sakrament wird, auch bei Anwendung auf die Kirche, die Identität und Nichtidentität, die jeder Vermittlung eigen ist, bestätigt. In der kirchlichen Mediation wird

Gnade real, das Unsagbare wird Wort und Tat, aber zugleich gilt, daß Gott und seine Gnade nicht in ihr gefangen sind. Sakrament ist kein eschatologisches Geschehen und keine Epiphanie. Sakrament ist vorläufig, gebunden an die Kultur einer Zeit und eines Ortes; es ist Vermittlung in der Ambivalenz menschlicher Sprache, die ihrer eigenen Grammatik weiterfolgt, menschlicher Gesten, die ihre eigene Subsistenz behalten, und Menschensatzungen, die von ihren typisch bedingten Strukturen gekennzeichnet bleiben.

Konkret bedeutet dies z.B. in bezug auf die hierarchische Kirchenstruktur das Folgende: die Autorität in der Kirche bezeichnet und vergegenwärtigt die Herrn selber inmitten und gegenüber den Glaubenden, aber gleichzeitig ist sie ein sozial-menschliches Phänomen, das in der heutigen konkreten Kirche als eine Instanz nachgewiesen werden kann, die die Form eines vollzeitigen Beamtentums mit seinem eigenen menschlichen Statut und seiner bestimmten bürokratischen Machtlogik hat; darum darf die Autoritätsausübung in der Kirche mit einer parallelen Machtinstanz in einer anderen Institution innerhalb der Gesellschaft verglichen werden.

Das sakramentelle Selbstverständnis ist also keineswegs widersprechend mit dem Bewußtsein, daß die Kirche in der Gesellschaft eingebettet ist und daß dieser Tatbestand die konkrete Form ihrer Kirchengestaltung bedingt. Die Gesellschaft durchdringt sie von allen Seiten: sie gibt der Kirche eine Rolle, weist ihr eine legale Position zu, duldet sie und gibt ihr eine legitimierende Funktion im sozialen Leben, während die Kirche sich ihrerseits auf diese Gesellschaft richtet, um sie instand zu halten und zu ändern. In einer Gesellschaft, in der Wissende und Machthaber denjenigen gegenüber stehen, die nicht zur Elite gehören, wird man diesen Gegensatz auch in der Glaubensgemeinschaft widergespiegelt finden.

4.1.3 Versuchungen des sakramentellen Selbstverständnisses der Kirche

Wenn man die Identität des Katholizismus in seine sakramentelle Selbstdeutung legt - und dies bedeutet im Prinzip die

positive Bejahung der Mediation - dann stößt man dort auch auf die spezifisch eigene Versuchung des institutionell organisierten Katholizismus. Im Katholizismus, wie er sich historisch bildete, valorisiert man durch die sakramentelle Ekklesiologie auf eine besondere, zu Pathologie neigende Weise,³⁰⁾ die definierte Glaubenslehre, das autorisierte Ritual, die Sakramente, das Gesetz, das Institut und die hierarchischen Ministerien.

Damit korreliert die Neigung zur Unterbewertung des negativen, kritischen Momentes: in der sakramentellen Deutung der vorhandenen kirchlichen Formen liegt die Versuchung zur Absolutierung der Vermittlung gleichsam eingebacken. Man sieht lieber das Moment der Identität zwischen Vermittlung und Vermitteltem als das Moment der Nichtidentität. Auch diese Neigung wird dann historisch aktiv, und das Ergebnis davon liegt gleichfalls im heutigen offiziellen Katholizismus aufbewahrt und wirkt sich in seiner pastoralen Praxis aus. Die Kirche als Institut hat die Neigung³¹⁾, sich derartig zu absolutieren, daß sie oppressiv zwischen Glaubenden und Christus stehen kann anstatt helfend und transparent vermittelnd.

Der offizielle Katholizismus privilegiert das schriftlich festgelegte Wort von Kanon und Dogma und Liturgie. Dies fordert wieder besonders den Spezialist: den Hierarch, den Liturgen, den Kanonist und den Theologen. So entstand die Oberschicht von kirchlichen Verwaltern und Gelehrten, die in immer exklusiverer Weise das Heilige rational interpretierten und verwalteten. Diese Sachverständigen sind, in deutlichem Gegensatz zu den Volkskatholiken, geneigt, die Sicht der unerschwelligen Verbundenheit der religiösen und kirchlichen Wirklichkeit mit der Welt des Alltagslebens aus dem Auge zu verlieren und die kirchliche Welt in sich selber zu verschließen. Evangelium, Heil, Glaube und Kirche werden nicht mehr in ihrem Wirklichkeitsbezug gedeutet, sondern vom Alltag losgelöst und zu einer Wirklichkeit in sich absolutiert. Dies bringt die Kirche in Widerspruch mit dem Erleben des einfachen Gläubigen. Denn diese Periti gehen beinahe unvermeidlich davon aus, daß man nur durch die Annahme ihrer

Interpretation und Normen und durch die von ihnen verwalteten Liturgien und Sakramentenfeiern zur der Kirche gehören und Zugang zum Heil haben kann. Das konfessionelle Christentum leidet, nach Kuitert ³²), an der Obsession aller Orthodoxie, nämlich daß es keine Formel, kein Dogma, kein Brauchtum der Vergangenheit loszulassen wagt aus Angst vor Wahrheitsverlust. Das ist seines Erachtens die Erklärung, warum kirchliche Kinder die Wahrheit um Jesus noch immer lernen müssen in der Form der Zwei-Naturen-Lehre und die Wahrheit um Gott in der Lehre, daß er ein Wesen und zugleich drei Personen ist. Ich möchte nicht behaupten, sagt er dann, daß diese Lehren keinen Sinn haben, aber man braucht einige Jahre Theologie- und Philosophiestudium, um wenigstens einigermaßen ergründen zu können, was Christen aus dem 4. Jahrhundert mit diesen Begriffen meinten.

So wird der Katholizismus in der Geschichte in immer größerem Umfang durch die Entwicklung einer Heilsinstitution mit einem verpflichtenden Glaubensbekenntnis, einem immer neu vollzogenen unabänderlichen Gottesdienst und einer hierarchischen Form der Machtkonzentrierung in der Glaubensgemeinschaft gekennzeichnet. Diese institutionelle Verhärtung und Verschmälerung ließ wenig Bewegungsraum für kritischen Geist, Kreativität, Variationen und Einspielen auf das nicht-institutionalisierte religiöse Leben der Gläubigen.

Kirchlicher Dienst wurde in diesem historischen Prozeß immer mehr Dienst an der Institution selber und weniger Dienst an den Glaubenden in ihrem Alltag. Schließlich machte der kirchliche Status quo den offiziellen Katholizismus zu einer konservativen Kraft in der Gesellschaft, reaktionär in bezug auf gesellschaftliche Änderungen, Alliierte der Machthaber und Großgrundbesitzer und Stütze für das totalitäre Regime. Den Höhepunkt dieser Entwicklung finden wir im Romanisierungsprozeß, der sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa und in Brasilien vollzieht. Diese Romanisierung bedeutet faktisch, daß die institutionelle Verhärtung des offiziellen Katholizismus bis zum äußersten getrieben wurde. In den ersten zwei Teilen dieser Studie stellte sich heraus, in wel-

chem Maße diese institutionelle Verhärtung mitbestimmend einwirkte auf Ursprung und historische Form der Volksbewegung um die Figur des Priesters aus Juazeiro.

Von den dringenden Zeitproblemen her, die sich der Kirche im 19. Jahrhundert stellten, kann man schon verstehen, warum die Ekklesiologie sich immer mehr auf die soziologischen und juristischen Fragen konzentrierte³³), aber mit diesem Verständnis ist die reale Entwicklung nicht zurückgedreht. Hier möchten wir uns auf die Konstatierung beschränken, daß eine juristisch verstandene institutionelle Identifizierung der Kirche als einem vorgegebenen, von Gott stammenden, statischen Leib (Christi), zu dem Glaubenden individuell gehören, indem sie bestimmte institutionelle Bedingungen erfüllen - Taufe, Glaubensbekenntnis und Unterwerfung an die kirchliche Autorität -, alles weiterhin beherrscht. Dieser Tatbestand entwertet innerhalb der Kirche das sakramentale Verstehen der nichtkirchlichen Welt. Der Sakramentsbegriff wurde eingeschränkt: nicht Welt sondern Kirche ist Sakrament, nicht Alltag sondern Liturgie vermittelt Gottes Nähe. Damit aber wird Sakrament etwas rein Religiöses.

Das zweite vatikanische Konzil bedeutet demgegenüber keinen radikalen Bruch. Der historische Prozeß ist nicht einfach rückgängig zu machen. Die kirchliche Erneuerung nach dem Konzil ist eine weitgehende Entwicklung nach diesem Prozeß, d.h. sie ist eine Reformbewegung, die anfängt in der Faktizität des heutigen institutionell gefaßten offiziellen Katholizismus. Dieser Ausgangspunkt bedingt direkt Richtung und Inhalt der kontemporären Änderung in der katholischen Kirche. Die institutionelle Verhärtung ist längst nicht überwunden. Dies erweist sich eindringlichst in der studierten Praxis der Kirche gegenüber volkskatholischen Formen der Frömmigkeit, wie der Padre-Cicero-Verehrung.

Zurückkehrend zu der theologischen Fallstudie, die wir unternehmen, können wir - aufgrund dieser theologischen Identifizierung des Katholizismus aus dem sakramentalen Denken - drei Punkte festlegen:

1) Unsere theologischen Betrachtungen und unsere Kritik in bezug auf Volkskatholizismus und Volksfrömmigkeit werden nicht orientiert an einem Ideal des sogenannten reinen Christentums, das sich adäquat und eindeutig von 'heidnischen' Traditionen des Volkes scheiden läßt, und auch nicht an einem Ideal einer sauberen kirchlichen Rechtgläubigkeit, die sich permittieren darf intolerant gegenüber völkischen und populären Übersetzungen und Konkretisierungen der christlichen Botschaft zu stehen. Damit hoffen wir jede Art 'puritanischer Berührungsangst vor den Paganen' definitiv aus dieser Studie verbannt zu haben. Volkskatholizismus ist unserer Meinung nach kein Rückfall ins Heidentum und es handelt sich auch nicht um irgendeine Paganisierung des Christentums.

2) Der kirchliche Katholizismus selbst ist kein universaler Katholizismus, sondern eine im Prinzip legitime aber doch besondere Form des Katholizismus, die sich konzentriert auf das institutionelle Moment. Auch der kirchliche Katholizismus hat seine Besonderheit und in ihm wird Evangelium und Heil nicht nur vermittelt, sondern gleichzeitig begrenzt.

3) Wir werden mit gutem Recht Abstand nehmen dürfen von der institutionell hypertrophierten offiziellen Form des Katholizismus. Es hat sich jetzt schon erwiesen, wie sehr die Problematik des Volkskatholizismus uns einen ausgezeichneten Raum verschafft, um den kirchlichen Katholizismus, in dem wir uns selber als Theologe bewegen, kritisch zu betrachten.

4.1.4 Ekklesiologische Durchleuchtung der kirchlichen Praxis dem Volkskatholizismus gegenüber

In der Praxis der katholischen Kirche dem Volkskatholizismus und der Pader-Cicero-Bewegung gegenüber widerspiegelt sich dieses eingeschränkte sakramentelle Selbstverständnis des institutionell verhärteten offiziellen Katholizismus. In dieser Praxis sehen wir eine Ekklesiologie reflektiert, die sich innerhalb des oben skizzierten historisch katholischen Kontextes bildete. Diese Widerspiegelung ist gegenseitig: es gibt eine Dialektik zwischen Praxis und Selbstverständnis, sodaß die faktische Praxis selbst auch wieder einen Faktor darstellt, der die weitere Entwicklung des kirchlichen Selbst-

verständnisses in die einmal genommene Richtung stimuliert. Die Aussagen, die Haltungen und Verhaltensmuster, die die Praxis der Kirche in bezug auf die Volksfrömmigkeit kennzeichnen, weisen auf einen grundlegenden Kirchenbegriff, den wir zusammenfassen in dem Bild einer Kirche-für-das-Volk oder genauer gesagt, in dem Selbstbild einer pastoralen Kirche, die für das Volk sorgt.

Dieses Bild einer Kirche für das Volk wollen wir methodologisch in einem Modell darstellen und schematisch in seinen Charakteristiken beschreiben: ³⁴⁾

(1) Sakramentelles Selbstverständnis. Eine erste Aussage im Anschluß an die vorhergehenden Aufzeichnungen ist, daß die brasilianische Kirche sich als Sakrament versteht. Dieses traditionelle sakramentelle Selbstverständnis konzentriert aber die allgemeine Sakramentalität der Wirklichkeit (auf exklusive Weise) in der Kirche und erfaßt die Kirche gerade in ihrem sichtbaren, institutionellen Moment als (exklusive) Heilsgemeinschaft, die den Gläubigen, die in der heillosen Welt leben, Rettung bringt. Genau die konkret historisch entstandene Gestalt wird als notwendige Vermittlung der Gnade gesehen. Der Nachdruck in diesem kirchlichen Selbstbild liegt auf dem Kultischen: die Kirche versteht sich zuallererst als eine 'cultic body', eine heilige Gemeinschaft, in der die Liturgie zentral steht. Namentlich die Sakramentsfeiern (Eucharistie und Priesteramt) werden in besonderer Weise hervorgehoben als volle Aktualisierung und Selbstverwirklichung der katholischen Kirche. Um sie herum zentriert sich die ganze pastorale Praxis.

(2) Sichtbare Kultusgemeinschaft. In ihrer Selbsterfahrung als Kultusgemeinschaft betonte die Kirche immer mehr die Unterschiedlichkeit ihrer sichtbaren Formen und Strukturen. Tiefgehend charakterisiert durch den Romanisierungsprozeß des vorigen Jahrhunderts hat sie ein scharfes Eigenbewußtsein als eigenständige Institution in der Gesellschaft. Der historische Prozeß der Insulation, in dem die Kirche in Opposition gegen den Staat sich aus den gesellschaftlichen Verwicklungen zurückzieht, ihre christliche Eigenheit kultiviert

und sich als eine unabhängige eigene Autoritätsinstanz identifizieren möchte, wirkt in der Praxis noch immer durch. Wir konstatieren dies in dem Anspruch auf den religiösen oder jedenfalls katholischen Bereich als exklusiv ihr gehörenden Bezirk und in dem noch immer lebendigen Bedürfnis nach ritueller und doktrinärer Gleichförmigkeit und nach deutlich markierten Kirchengrenzen. Die Praxis der offiziellen Kirche gegenüber der Volksfrömmigkeit ist noch immer jene einer Glaubensgemeinschaft, die ihre eigene Konstitution, ihr abgegrenztes Glaubensgut und eine Führungsgruppe mit einer Menge Kirchenmitglieder hat, die diese Konstitution mit Glaubensgut und Führung als verbindlich akzeptieren. Das kirchliche Selbstbewußtsein fixiert sich unverändert auf die sichtbaren institutionellen Aspekte der formulierten Lehre, der vom Priester bedienten Sakramente und der markierten Kirchengrenzen. Daher zeigt sie sich leicht organisationsblind: sie übersieht die Wurzeln ihrer eigenen Schwächen und scheint oft nicht in der Lage, sie zu thematisieren.

(3) Gegensatz gegenüber der Welt. Dieses Stehen gegenüber der Welt und die Ablehnung der Gesellschaft ist im kirchlichen Selbstbild ein wichtiges Moment. Es wurzelt in der mittelalterlichen Vergangenheit der katholischen Kirche, als in der Problematik von Kaiser und Papst die Gegenüberstellung von Kirche und Welt sich herauskristallisierte in der Lehre der zwei perfekten Gesellschaften: der geistlichen und der weltlichen. In der Gegenreformation wurde diese Lehre auf straffe Weise konfessionell verstärkt und fand ihren Niederschlag in der tridentinischen Kirchenlehre. Diese Lehre gibt ein Selbstbild der Kirche wieder, die sich nicht nur unterschieden von der Welt versteht: sie steht ihr frontal gegenüber und hat als spezifische Sendung, diese Welt zu missionieren, zu evangelisieren und in die Übernatur zu erheben.

Innerhalb dieser Konturen entwickelte sich das ganze offiziell katholische theologische Denken, das in Brasilien monolithisch bis zum zweiten vatikanischen Konzil die Praxis eindeutig bestimmte. Es kreist um die Begriffspaare Natur - Gnade und geistlich - weltlich. Der Pol der Kirche wird gekenn-

zeichnet von Gnade und Offenbarung, Geistlichem, Glaube und Erlösung. Der Gegenpol der Welt von Natürlichkeit, Zeitlichkeit, Verstand, Sünde und gefallenem Zustand. Die nachkonziliare Erneuerung hat längst noch nicht diese traditionellen theologischen Denkstrukturen umgewandelt. In der Realität bestimmt das traditionelle Selbstbild tiefergehend als man oft meint, die heutige kirchliche Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit, gerade weil diese bis vor kurzem nicht Thema der Reflexion war (im Gegensatz zur Praxis gegenüber der modernen Konsumgesellschaft).

Dieses gegenüber der Welt Stehen beinhaltet, daß die Kirche intern erfahren wird als ein autonomes Heilszentrum, daß außerhalb der anderen, nicht religiösen Wirklichkeit steht, nicht oder kaum mitevoluierend und nicht mit ihr verwoben. Daher finden wir in der Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit immer wieder - auch und gerade in den nachkonziliar erneuerten Bestrebungen - die pastorale Haltung, die sich auf das Pflegen der eigenen Kirchenwelt und das Einfügen der Gläubigen darin richtet. Darum bedeutet in der Praxis der heutige Evangelisierungsdrang oft eine Verkirchlichung: Evangelisierung wird in eine Praxis übersetzt, die versucht, den individuellen Volksgläubigen soviel wie möglich durch Liturgieteilnahme und Katechese in die kirchliche Realität einzuweißen. Die Träger dieser Praxis werden - wie wir schon bemerkten - in diesem Streben durch die gebotene passive Resistenz oft zur Verzweiflung gebracht. ³⁵⁾

(4) Lokalisierung des Kirchenbewußtseins in der Führungsschicht.

Zentral für die Blickrichtung dieser Studie steht das folgende historische Charakteristikum des offiziellen Katholizismus: das kirchliche Selbstbild lokalisiert sich nahezu exklusiv in einem Teil der Glaubensgemeinschaft, nämlich in der Hierarchie und in dem Klerus, also in der dem Kirchenvolk gegenüberstehenden Führungsschicht. Dieser Tatbestand, Ergebnis eines allesumfassenden historischen Prozesses innerhalb des Katholizismus, färbt auf deutliche Weise das kirchliche Selbstbewußtsein. Ekklesiologie wurde, um den Ausdruck Congars zu gebrauchen, zur Hierarchologie: denken über Autorität in der Gemein-

schaft geschieht von der amtlichen Sicht, Liturgie wird von jener Seite des Altars gestaltet, Macht wird verstanden als etwas, das von oben kommt, von Gott über Papst und Bischöfe bis zu den Priestern. An der Basis dieses Pyramidenmodells spielt das gläubige Volk die passive Rolle der Begünstigten, die sich der Führung der Kirche anvertrauen. Gegenüber dieser Konzentration des kirchlichen Selbstbewußtseins im Klerus, nimmt das Volk als Nicht-Träger dieses Bewußtseins notgedrungen eine distanzierte Haltung ein. Es ist daher ganz realitätsgemäß, daß im Volksmund mit Kirche immer die Hierarchie gemeint wird, insoweit von ihr als handelndes Subjekt die Rede ist.

Diese Tatsache hat sich in dem nachkonziliaren Erneuerungsprozeß kaum geändert: im Gegenteil, in manchen Hinsichten hat diese Reform die dominante Stellung der Priester, Theologen und Hirten eher verstärkt und das Volk weiter in seiner Religion zurückgedrängt, wie die CERIS-Analyse aufzeigt.³⁶⁾ Das nachvatikanische Communionmodell scheint in der Praxis nur zugänglich für 'gebildete' Katholiken oder auch für Volkskatholiken, die sich aus ihrer volksreligiösen Welt entfernen und sich umbilden lassen.

(5) Juridisches Kirchenverständnis. Dieses Selbstbewußtsein hat sich in der Vergangenheit meistens in juridischer Terminologie ausgedrückt. Diese Tendenz zum juridischen Verständnis der institutionalisierten Elemente prägte nicht nur die kirchliche Verwaltung, sondern durch das Lehramt auch die Glaubensinhalte und überhaupt den Begriff des Kirchenmysteriums. Mit diesem Erbe ist die heutige Praxis immer noch belastet. Die drei Kriterien von Bellarminus für die Kirchenzugehörigkeit - Bekenntnis des wahren Glaubens, Empfang der gültigen Sakramente und Unterordnung an die von Gott gestellte Autorität - werden gerade im Handeln gegenüber Volkskatholiken oft in juridischem Sinn angewendet.

(6) Außerweltlicher Heilsbegriff. Der Begriff Heil oder Erlösung bekam im Laufe der Kirchengeschichte einen ausgeprägten typischen Inhalt. Von der innerkirchlichen Spezialisierung her wurden Gnade und Erlösung als eine außerweltliche

und nachhistorische Realität gesehen: ewiges Leben für den Einzelnen nach seinem Tode wurde die vorherrschende vergeistigte und individualisierte Füllung des Begriffes Heil.

Der Gedanke, daß das Heil sich geschichtlich verwirklicht in der allgemeinen Menschengeschichte ist erst aus den theologischen Spezialistenkreisen heraus Gemeingut für die praktische Pastoral geworden in sehr rezenter Vergangenheit. Zehn Jahre theologische Erneuerung bedeuten für die konkrete Beeinflussung der Praxis relativ wenig. Gläubige, die mit den sich ändernden kirchlichen Kreisen in intensiver Beziehung standen, machten diese Wendung teilweise mit, die große Mehrzahl der Volkskatholiken aber machte diese Wendung nicht mit, und ihre Erwartungsmuster gegenüber der offiziellen Kirche bestimmen oft mehr die tägliche Praxis der Predigt und der Pastoral als die gewonnenen neuen Einsichten derer, die das Charisma der Kirchenführung übernommen haben.

(7) Hierarchisches Amtsverständnis. Die Kirche weiß sich als Heilsanstalt ausgerüstet mit allem Nötigen um den Glaubenden zum Heil zu führen. Dazu dient nach dem kirchlichen Selbstbild die sakramentelle Struktur der Kirche: neben der Taufe und Eucharistie handelt es sich hauptsächlich um das Amt.

Die Funktionen des Amtes werden in der klassischen Theologie in drei aufgeteilt: es sind, im Einklang mit der Einteilung der Wesensfunktion der Kirche als Ganzes in Kerygma, Liturgia und Koinonia, Unterrichten, Heiligen und Leiten. Diese Aufteilung führte zu einem praktisch sehr relevanten Auseinanderlegen von lehrender und hörender Kirche, heiligender und zu heiligender Kirche, leitender und gehorsamer Kirche. Immer ist die offizielle Kirche an der gebenden Seite: sagt man 'die Kirche lehrt, heiligt oder leitet', dann identifiziert man sie mit der Hierarchie als gegenüber dem einfachen Glaubenden stehend.

Gerade in der Operationalisierung dieser Theologie des Amtes entdeckt man leicht die Parallele zu ähnlichen Institutionen in der Gesellschaft. Die lehrende Kirche gleicht in vielem einer Schule, in der die Meister als geweihte Lehrer die über-

lieferte Lehre Jesu übertragen. Hinter diesem traditionellen Selbstverständnis als lehrende Kirche steht ein zeitbedingtes Denken über Wahrheit und Wissen, das noch lange nicht in der Praxis überwunden ist. Wahrheit wird innerhalb eines institutionalisierten Rahmens von harten Begriffen, logischen Konstruktionen und feststehenden Formen verstanden als objektiv und definitiv erworbene Kenntnis der Realität. Diese Kenntnis, einmal erworben, kann in dem 'depositum fidei' aufgeschlagen werden, und braucht nur treu bewahrt und tradiert zu werden. Die lehramtlichen Glaubensformeln werden als zentrale und diskussionsfreie Aussagen betrachtet. Demgegenüber ist das Abweichende in erster Instanz als ungültig oder wenigstens als irrelevant anzusehen.

Das Sprechen über die heiligende Kirche, und mehr noch ihre Praxis, ist gegründet in einem statischen Begriff der Heiligkeit als einer Substanz, die - einmal durch Christus vermittelt - der Kirche bleibend inhärent ist. Hier drängt sich der Vergleich mit einem Restaurant auf, in dem Glaubende mit dem lebenspendenden Gnadenstrom der Sakramente ernährt werden, oder mit einem Krankenhaus, in dem sie von ihren Krankheiten geheilt werden. Die Liturgiefeiern werden nicht als Verdichtungen des viel breiteren Glaubenslebens der Christen und als Hilfsstrukturen dafür gesehen, sondern als Fülle, Anfang und Ende des Gnadenlebens.

Die dritte Amtsfunktion, das Leiten und Verwalten der Gemeinde, war exklusiv: die Hirten führten die Herde mit pastoraler Gewalt. Die Praxis dieses Verwaltens hatte und hat allerhand Vergleichspunkte mit dem Auftreten bürgerlicher Behörden: man faßte Gesetze ab und legte Vorschriften unter Sündenstrafe auf. Dank der Führung der kirchlichen Autoritäten wurden die Glaubenden auf dem guten Pfad gehalten und dadurch wurde vermieden, daß sie sich verirrten. So verstand die Kirche sich als die Mutterkirche, die ihre Kinder ernährt, und als die Zufluchtstätte, wo die Gläubigen gegen die Anschläge der Feinde ihrer Seelen geschützt sind.

Diese Amtsausübung führte zu jener Pastoral der Christenheit ('Pastoral de Christandade'), die als Gedankenwelt heute mehr

oder weniger der Vergangenheit angehört, aber die faktisch nicht so leicht abgelöst werden kann. Gerade in der Pastoral der Massen, in diesem Fall der Pastoral die sich auf die Volksfrömmigkeit bezieht, gibt es - im Gegensatz zur kleinen-Gruppen-Pastoral der Basisgemeinschaften - wenig Zeichen eines neuen Modells.

(8) Distanzierung der Laien. Weil dieses kirchliche Selbstverständnis den offiziellen Katholizismus in seinen Strukturen immer mehr prägte, wurde es gleichzeitig schwieriger, daß von unten herauf, von den Laien her, dieses Selbstbild sich ändern konnte. Wir sahen im zweiten Teil, wie die Laien in immer weitergehendem Umfang enteignet wurden und nur der Ausweg der Distanzierung für sie übrig blieb.

Eine Änderung dieser Entwicklung würde tatsächlich nur durch den Klerus selbst möglich sein, und zwar durch die unterste Schicht des Klerus, die leichter als die Hierarchie zu der Erkenntnis kommen konnte, daß ein anderes Selbstverständnis möglich oder sogar notwendig war. Denn nicht so völlig in der Institution integriert, erfährt der niedrige Klerus eher die Diskrepanz zwischen kirchlicher Welt und Glaubenserfahrung der einfachen Gläubigen.

Dies sieht man tatsächlich in dem heutigen nachkonziliaren Reformprozeß. Aber schon wurde auf die Durchwirkung der Tatsache hingewiesen, daß diese intern kirchliche Erneuerungsbewegung nicht vom glaubenden Volk, sondern vom Priester- und Theologenstand getragen wird: in mancher Hinsicht bedeutet die heutige Modernisierung und Aktualisierung des kirchlichen Katholizismus eine weitere Elitisierung und wird allerwegen der einfache Glaubende noch weiter seiner Kirche entfremdet. Die sich erneuernde Kirche steht in ihrer Vergangenheit verwurzelt und sie kann noch will sie sich davon nicht ganz lösen.

(9) Andauernde Durchwirkung dieses traditionell geprägten Selbstbildes in der Praxis. Anders als oft in der kontemporalen Literatur über die Kirche Brasiliens suggeriert wird, ist es noch immer so, daß das hier skizzierte Modell des

kirchlichen Selbstverständnisses wenigstens in der beobachteten pastoralen Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero durchwirkt. Die neue nachkonziliare Ekklesiologie wird oft, ihrer strukturellen Bedeutung nach, als eine Weiterführung der traditionellen Praxis übersetzt: wir sahen, wie gerade in dem nachkonziliaren Evangelisierungsdrang die Pastoral faktisch den Volksgläubigen aus seiner religiösen Welt entfremdet, um ihn in die oft mehr säkularisierte kirchliche Welt hineinzuführen. Dies geschieht durch Bibelkurse, Liturgieteilnahme, heilshistorische Meditationen, Studientagungen für Kaderbildung und Taufvorbereitung.³⁷⁾ Die heutige Akzentuierung des Gemeinschaftsgedankens und des kommunalen Aspekts (Basisgemeinden) hat als gefährliche Seite, daß sie nur eine moderne Version der Besorgtheit sei, um eine größere, interne Einheit in der Kirche aufzubauen. Aber dann wird der Volkskatholik allzu leicht ausschließlich oder vor allem gesehen als ein gutes oder schlechtes Mitglied der Kirche, und so nur in der Rolle betrachtet, die man von ihm zu spielen erwartet.

4.1.5 Die Frage der theologischen Legitimität des Volkskatholizismus

Enrique Dussel³⁸⁾ stützt sich auf historische Analysen der liturgischen Studien von Martimort und vielen anderen, meist Kirchengeschichtlern, wenn er die Entstehung des Volkskatholizismus als ein Phänomen beschreibt, das sich in der katholischen Welt bildete neben und gegenüber dem offiziellen Katholizismus. Wegen der Mängel des kirchlich ausgearbeiteten Glaubens wendete der einfache Gläubige, das Volk, sich zu seinen Paraliturgien und schuf sich seine populären Frömmigkeitsformen. Diese Interpretationsweise des Ursprungs des Volkskatholizismus ist Gemeingut in den meisten kirchlichen und theologischen Versuchen, die Volksreligion zu deuten. Man sieht den Volkskatholizismus als eine Reaktion auf die oben skizzierte Entwicklung des kirchlichen Katholizismus. Als logische Konsequenz der institutionellen Eigenheit der katholischen Kirche wird der populäre Katholizismus aufgerufen und gefördert.

Doch ist u.E. diese Darstellung der Lage nicht in jeder Hin-

sicht richtig. In dieser Sicht des volksreligiösen Lebens steckt ein größeres Problem. Das fundamentale Postulat, das unausgesprochen dieser Sicht zugrunde liegt, enthält, daß der offizielle Katholizismus das ursprüngliche Phänomen darstellt, und der Volkskatholizismus nur ein Abart und eine Derivation ist, die man wesentlich als eine ausgleichende Reaktion auf die typischen Züge des offiziellen Katholizismus verstehen muß. Ist der kirchliche Katholizismus zu kalt und zelebral, zu institutionalisiert und zu wenig lebensnah, zu dysfunktional für den einfachen Glaubenden, dann wird dieser sich seine eigene Form des Katholizismus bilden. Diesem Gedankengang folgten wir im dritten Teil, kamen aber am Ende zu der Meinung, daß der Volkskatholizismus auch wesentlich als originales Phänomen gesehen werden muß. Er hat eigene Wurzeln und ursprüngliche Eigenschaften.

Im Volkskatholizismus stoßen wir auf eine Form der Religion, die nicht von der Institutionalisierung der Religion überholt ist, sondern eine bleibende grundlegende Schicht bildet, die lebenswichtig für jede Form kirchlicher Religion ist, weil nur eine offene Beziehung zu der vorspezifischen und vorinstitutionellen Religion den Wirklichkeitsbezug der kirchlichen Religion garantiert. Mit anderen Worten, der kirchliche Katholizismus braucht eine Form des Volkskatholizismus, um Wirklichkeitsgehalt zu besitzen: er ist nur real insoweit er nicht die allgemein diffuse Religion ablöst, sondern aufhebt und in sich integriert. D.h. die institutionalisierte Religion erstickt sich selber, wenn sie nicht mehr sieht, daß die Institutionalisierung sich auf das allgemein Religiöse bezieht, und wenn sie infolgedessen ihre Sicht auf das Nur-Institutionelle einschränkt. Dies ist der Prozeß, den Matthes Gettoisierung der Religion nannte: die Religion purifiziert sich als aparte rein geistliche Religion immer mehr, verneint damit den religiösen Gehalt, der aller menschlichen Wirklichkeit eigen ist, und verliert als reine, abgesonderte Religion ihre reale Bedeutung. ³⁹⁾

Der Volkskatholizismus vertritt u.E. also einen eigenen Wert gegenüber dem kirchlichen Katholizismus. Dies können wir er-

hellen am Beispiel des sakramentalen Denkens, das oben bei der Identifizierung des Katholizismus zur Sprache kam. Der Volkskatholizismus hat eine deutlich wahrnehmbare Verbindung zu dieser Denkweise.

In der Geschichte des offiziellen Katholizismus findet eine Entwicklung statt, die von der Erfahrung der allgemeinen Sakramentalität der Wirklichkeit zu der rationalen Betonung einer stets mehr konzentrierten und absolutierten Exklusivität der sakramentalen Vermittlung in einigen kirchlichen Handlungen ging. Die sieben Sakramente wurden kaum noch gegen ihren Hintergrund gesehen und verloren nahezu allen Wirklichkeitsbezug: sie hingen in der Luft, aufgehängt an den reinen Glaubenspostulaten einer besonderen göttlichen Einwirkung. Daher war die Entwicklung des Verlustes ihrer Relevanz für die meisten Glaubenden unvermeidlich. In dem Küstenstreifen von Alagoas sahen wir, wie vielleicht nur 5 % der Bevölkerung eine Bindung zwischen Eucharistiefeier und Alltag erfährt.

Der Volkskatholizismus bewahrt das sakramentale Weltverständnis lebendig. Wir sahen, wie der Padre-Cicero-Verehrer die Transparenz alles Weltlichen erfährt. Für ihn kann jeder natürliche Vorgang die Bedeutung eines Wunders bekommen. Ständig erlebt er Gottes Nähe und die Gratuität des Lebens nimmt er direkt wahr. Diese sakramentale Denkweise deckt Schichten der Wirklichkeit auf, die auf andere Weise nicht aufgedeckt werden können. Sie ist eine Erfahrungsmöglichkeit, die jedoch in dem kirchlichen Katholizismus zur Zeit mit Mühe wieder entdeckt werden muß. ⁴⁰⁾

Damit ist aber noch nicht gesagt, daß es theologisch gerechtfertigt ist, Volkskatholizismus katholisch oder christlich-katholisch zu nennen, weil tatsächlich der Volkskatholik großen Wert der Vermittlung beimißt und den Glauben direkt auf das Alltagsleben bezieht. Es stellt sich die Frage nach der theologischen Legitimität des Volkskatholizismus. Wir versuchen zunächst mal einfach traditionell theologisch diese Frage zu formulieren:

Das Eigene des Katholizismus als Form christlicher Religion

ist, daß er etwas sehr bestimmtes den Menschen zu vermitteln hat und daher nicht ohne weiteres dafür steht, daß alle zu jedem Preis und jeder nach seiner Façon selig wird. Das institutionelle, festgelegte Moment der Kirche als Sondersakrament innerhalb der allgemeinen Sakramentalität der Welt rechtfertigt sich nur als Erinnerung an Jesus von Nazareth. An diese Memoria oder Anamnese ist die Kirche gebunden. Die kirchliche Selbstrealisierung besteht aus Übungen im Gedenken und Erinnern und in der Partizipation am Christusmysterium. Dieses Mysterium ist aber eine historische Tatsache, datierbare Faktizität.

Christ-Sein, und darum auch Katholik-Sein, sagt etwas mehr aus als irgendein aus der allgemein-menschlichen Erfahrung hervorkommendes religiöses Leben. Christ-Werden enthält immer eine subjektive, persönliche Aneignung des Evangeliums, in der die objektive Integrität der historischen Offenbarung gewährleistet sein muß. Daher hat die Kirche die auf den historischen Jesus zurückgehende Überlieferung festgelegt in dem Niederschlag allerhand 'credenda', in der autoritativ gestalteten Liturgie und in ihrer internen Kirchenordnung. Die pastorale Praxis der Kirche ist darum auf das Hineinführen des Volkes in die objektive Memoria Christi gerichtet.

Nicht jede Form der Frömmigkeit und der Kultivierung des religiösen Lebens durch irgendwelche Riten und Praktiken ist christlich: ohne Christus, nicht auf ihn zurückgehend oder auf ihn gerichtet, gibt es keinen christlichen Glauben. In der kirchlichen Praxis handelt es sich um das Kennen von Jesus, um das Eintreten in seine Nachfolge, um Bruderschaft in seinem Namen, um Gebet zu seinem Vater und um Leben in seinem Geist.

Die Folgerung aus dieser traditionellen Definierung des spezifisch Christlichen im Katholizismus ist für unsere Studie die Frage, ob es darn theologisch berechtigt ist, den Volkskatholiken und im besonderen den Padre-Cicero-Anhänger als Teilnehmer der Kirche im Sinn von Ekklesia zu betrachten. Diese fundamentale Frage möchten wir ein wenig detaillierter konkretisieren, damit sie genauer an ihrer Relevanz für das

eigene Thema dieser Studie verstanden werden kann.

Wir haben immer gemeint, daß die theologisch am meisten grundlegende Angabe für die sakramentelle Kirchenzugehörigkeit in der bewußt überzeugten Glaubensadhäsion an die Person von Jesus Christus liegt und in der freien Annahme seiner Botschaft als Orientierungspunkt für die Sinngebung unseres Lebens und Zusammenlebens, gleich wie diese Adhäsion und Annahme sich ausdrücken. Kindertaufe und rituelle Teilnahme ohne diese Glaubensdimension haben nach der geläufigen Sakramententheologie an sich wenig kirchlichen und christlichen Wert. Inwieweit ist Kirchenmitgliedschaft möglich ohne christlich gläubige Teilnahme an der Glaubensgemeinschaft?

Die Frage kann noch prägnanter gestellt werden: darf man Volkskatholizismus noch christlich nennen, wenn dabei die Figur von Jesus selbst inmitten der alle Aufmerksamkeit fordernden Heiligenverehrung beinahe aus dem Auge verloren wird? Inwiefern kann die Rede von Glaube sein, wenn die christliche Offenbarung nicht ausdrücklich gekannt und bejaht wird? Ist der Gott, an den der Verehrer Padre Ciceros glaubt, wohl der Gott Israels und der Vater Jesu? Müssen wir nicht mit so vielen sagen, daß der Volkskatholizismus sicher eine Religion, aber kein christlicher Glaube sei? Ist es dann doch falsch, über das Glaubensleben der Volkskatholiken zu sprechen? Gehört die Volksfrömmigkeit theologisch tatsächlich nicht mehr zur Kirche?

Das Problem ist hier nicht mehr, daß der Volkskatholizismus anders ist, wenn es dennoch theologisch wahrhaft Katholizismus ist, d.h. inkarnierte Form des neuen Bundes im Blut Jesu. Die Frage ist also nicht die der Pluriformität und die des Rechtes auf eigenes Glaubensleben in der Kirche, sondern die des Katholisch-Seins selbst. Es handelt sich um die Identität der Padre-Cicero-Frommen als Christusglaubende.

Traditionell werden für die christliche katholische Communio als meßbare Elemente angegeben: Bekenntnis des gleichen Glaubens, Feier derselben Sakramente und Annahme der Brüdergemeinschaft unter der Leitung der Hirten der Kirche. Dies

wurde im zweiten vatikanischen Konzil wiederholt und bestätigt. ⁴¹⁾ Aber was soll man sagen, wenn das Glaubensbekenntnis sich nicht um festgelegte Glaubensartikel kümmert? Wenn die Sakramentenfeier dissoziiert wird von ihrem kirchenaufbauenden Sinn? Wenn die Annahme des kirchlichen Amtes formal vielleicht in Ordnung ist, aber faktisch keine Rede ist von einem sich Führenlassen von der Amtskirche?

+ + + + +

Die bisher gemachte Studie des Volkskatholizismus verschafft uns glücklicherweise Einsichten, die uns in die Lage versetzen, auf die hier gestellte Frage Einiges zu sagen, obwohl schon aus unserer Problemstellung deutlich wurde, daß diese Frage nicht direkt Thema der Studie ist. Dort wurde die Blickrichtung unseres Unternehmens umgekehrt formuliert: die in dieser Studie gestellte Frage ist nicht, ob der Volkskatholizismus gerechtfertigt sei, sondern inwieweit der kirchliche Katholizismus selbst in seinem Verhältnis zum Volkskatholizismus theologisch problematisch ist. Also, die Frage, die oben formuliert wurde, ist nicht die von uns in dieser Studie gestellte. Wir werden sie darum nicht beantworten, sondern in erster Linie einige Bemerkungen machen, um danach etwas Wesentliches zu der Fragestellung selbst zu sagen.

(1) Zum christologischen Aspekt der Frage möchten wir zwei Bemerkungen machen, indem wir der in der Theologie geläufigen Unterscheidung zwischen explizitem und implizitem Glauben folgen.

Erstens ist es gerechtfertigt, hinzuweisen auf das explizite Bekenntnis der Volkskatholiken Brasiliens zum Jesusglauben. Wenn der Padre-Cicero-Anhänger nach seinem Glauben gefragt wird, bekennt sich jeder dieser Volkskatholiken ausdrücklich zu Jesus. Dies zeigt sich nicht nur, wenn er gegenüber einem Vertreter der offiziellen Kirche steht, sondern auch in Streitgesprächen mit den Pfingstgläubigen, die ihn zu überzeugen versuchen, daß er Jesus nicht kennt und sich nur mit Heiligen abgibt. Obwohl verdunkelt und für uns - kirchliche Katholiken und Theologen - schwer wahrzunehmen, ist die Jesusfigur in

der Glaubenswelt der Padre-Cicero-Verehrer deutlich anwesend. Zwar geht aus unserer Studie der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero hervor, wie sehr dieser explizite Jesusglaube im Volkskatholizismus, nach kirchlichem Maßstab gemessen, unterentwickelt ist. Aber sicher würde man dem Volksgläubigen Unrecht tun, wenn man aus diesem Befund die Schlußfolgerung ziehen würde, man sei berechtigt zu behaupten, daß der Volkskatholik Jesus nicht kenne und nicht an ihn glaube.

Zweitens kann man sehr wohl über einen impliziten Jesusglauben der Volkskatholiken sprechen. Man könnte versuchen, in einer theologischen Studie die Heiligenverehrung und die Marienverehrung oder auch die Sakramentenpraxis der Volksgläubigen auf ihren christologischen Gehalt zu untersuchen. In unserem Fall der Padre-Cicero-Verehrung könnte man z.B. zunächst die gläubige Bezogenheit Padre Ciceros selbst auf Jesus (sein Jesusglaube, seine Lebensinspiration, seine Herz-Jesusfrömmigkeit, seine Altardevotion usw.) klar darstellen, um als nächstes zu sehen, inwieweit auch für den Volksfrommen Padre Cicero als Jesusglaubender identifiziert wird. Es scheint uns, daß es nicht schwierig sein wird, unsere Unterstellung, daß ein lebendiger und realer Jesusglaube von impliziter Art in der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero lebt, empirisch zu verifizieren. ⁴²⁾

(2) Zum ekklesiologischen Aspekt der Frage: Aufgrund unserer empirischen Situationsanalyse können wir behaupten, daß der Volkskatholizismus auf viele Weisen mit dem offiziellen Katholizismus verbunden ist. Die fundamentale Lehre, die Sakramente, die Heiligen und nahezu alle institutionellen Momente im Volkskatholizismus sind der offiziellen Kirche entnommen. Der Volkskatholizismus, den wir kennenlernten, wurde und wird noch immer von ihr ernährt.

Mehr noch: die Kirchenzugehörigkeit wird von beiden Seiten explizit und immer neu ausgesagt, seitens der Volksgläubigen und seitens der offiziellen Kirche. Die Anhänger Padre Ciceros bekennen sich nachdrücklich als Glieder der römisch-katholischen Kirche, und tatsächlich kann man sie ohne die dialek-

tische Beziehung zu ihr nicht verstehen: dafür ist die offizielle Kirche für die religiöse Selbstidentifizierung der Volkskatholiken ein zu deutlicher Referenzrahmen. Gleichzeitig sieht die Kirche die Volksgläubigen als zu ihr gehörend und trotz der 'schismatisierenden' Tendenz im kirchlichen konfessionell geprägten Selbstverständnis ⁴³⁾ hat in der Praxis die Kirche sich nie ganz von den Volksgläubigen abgetrennt: in der historischen Wirklichkeit werden die Volkskatholiken von ihr nicht als Aussenstehende betrachtet und behandelt. Genau auf diese Erkenntnis der Kirchenzugehörigkeit seitens der Kirche und seitens der Volkskatholiken stützt sich der Ausgangspunkt unserer Studie, nämlich daß die Problematik des Volkskatholizismus und der Padre-Cicero-Verehrung ein intern-kirchliches Problem darstellt. ⁴⁴⁾

Über diesen Bestand der tatsächlich wahrnehmbaren lebendigen und gegenseitigen Beziehung hinweg, weisen wir auf den theologischen Begriff der 'fides ecclesiae' aus der Tradition hin: es wäre zu versuchen, diesen Begriff für die vorhandene komplexe Realität so zu operationalisieren, daß dem Volksgläubigen Recht getan wird.

+ + + + +

Nun möchten wir aber einen Schritt weitergehen, gerade weil wir uns nicht vornahmen, in dieser Studie die 'Christlichkeit' und 'Kirchlichkeit' des Volkskatholizismus zu thematisieren, sondern exakt das Problematische der offiziellen Kirche in bezug auf den Volkskatholizismus. Weniger die hier gestellte Frage, inhaltlich gesehen, als die Fragestellung selbst, ist ein Teil der von uns thematisierten Problematik. Wir sind der Meinung, daß einige schwerwiegende Beschwerden gegen die Weise der vorhergehenden Fragestellung einzubringen sind. Wir resumieren sie in einigen Punkten:

(1) Ein erstes Bedenken setzt bei dem Offenbarungsbegriff an. Diese Fragestellung betont die Momente der sogenannten positiven Offenbarung im Christentum: gerade die institutionell explizierten Elemente der Glaubenserfahrung, jene die wir sakramentell nannten, werden hervorgehoben. Diese sind die christologischen und konfessionell ekklesiologischen Aspekte.

Da existiert aber neben den expliziten Glaubensbekenntnissen und den kirchlich festgelegten Riten noch allerhand, was relevant ist. Das evangelische Zeugnis ist nicht ein rein intellektueller Prozeß und der Glaube ist kein reines Akzeptieren der kirchlich formulierten Glaubensdogmen als Wahrheit und kein reines Teilnehmen am kirchlichen Leben. Mit Kasper⁴⁵⁾ kann man alles andere, was Gefahr läuft außer Acht zu bleiben, mit den Worten des Konzils andeuten: 'das Leben in Glaube und Liebe' (Lumen Gentium 12) und 'alles was die Kirche selbst ist' (Verbum Dei 8). Kirche-Sein und Jesusglaube umfassen auch was man nennen könnte: die alltäglichen Glaubenserfahrungen der Gläubigen. Jedenfalls sind die in der Fragestellung bezogenen und genannten Aspekte nicht die totale christlich religiöse Wirklichkeit. Sie verhalten sich zu den tieferliegenden weniger explizit religiösen Aspekten wie die Sonderoffenbarung zu der sakramentalen Schöpfungswirklichkeit. Sobald wir nun die christologischen Momente in den Zusammenhang des Ganzen setzen, erweist sich, daß die Fragestellung nicht so hart und absolut formuliert werden kann.

In der Sicht des sakramentalen Denkens spricht Gott nicht nur durch die spezifisch christliche Offenbarung, sondern auch und vorher durch die gesamte historische Wirklichkeit als seine Schöpfung und als seine Heilsgeschichte. Die geläufige kirchliche Identifizierung zwischen Bibel und Gotteswort ist belastet mit Zweideutigkeiten, die dringend beseitigt werden müssen. Das Verständnis der Sonderoffenbarung als Kommentar, wie sie oben (4.1.2.2) identifiziert wurde, wird dem Realbezug der explizit christlichen und kirchlichen Momente des Glaubens einen größeren Wert beimessen, und dies wird folgerichtig auch die Art und Weise, wie die Frage der theologischen Legitimität des Volkskatholizismus gestellt wird, beeinflussen.⁴⁶⁾

(2) Eine zweite Bemerkung, logisch folgend auf die vorangegangene, bezieht sich auf die Glaubensantwort. Es gibt eine andere Weise von Glaube und Nachfolge innerhalb der 'catholicca', die nach unserer Meinung nicht nur toleriert werden darf, sondern auch recht hat akzeptiert zu werden, nämlich

die völkische Weise. Theologisch liegt kein Anlaß vor zu meinen, daß Gottes Gnade nur durch die freie, individuell persönliche Entscheidung wirksam sei, und das Wehen des Geistes ist per Definition nicht für unser Begreifen zu fassen.

Die völkische Glaubensweise zeigt sich - im Einklang mit der im dritten Teil (3.1.4.2.1) ausgearbeiteten Identifizierung des Volkes - als allen Formeln vorausgehend, als unterschwellig und meistens unausgesprochen anwesend, als sich lieber in Symbolen, Riten und Lebenspraxis ausdrückend. Neben dem Glauben als rationalem Bekenntnis - wie er in der Fragestellung vorausgesetzt wird - besteht dieser andere Glaube als ein 'Glaube - Tradition' oder auch als ein 'Glaube - Bund', Ausdrücke, die wir Pannet verdanken, der in dieser Terminologie über das katholische Leben des französischen Volkes spricht.⁴⁷⁾

Dieser Glaube ist meistens stumm: er wird nicht so leicht das Wort 'Jesu' in den Mund nehmen und die Bibel verwenden. Er hat wenig von einer intellektuellen Bestimmtheit und gleicht mehr dem Bund, in dem Israel als Volk Gottes lebte: eine Verbundenheit mit einem dabei seienden Gott, der sich überall einmischt, gegen den der Gläubige sich auflehnen kann, mit dem man verhandeln und ein Geschäft machen kann und den man zeitweise uninteressiert beiseite liegen läßt. Dieser 'Glaube - Bund' ist dem Glauben Israels ähnlich: er ist ein Glaube, den man schon mit der Muttermilch in das Unterbewußtsein aufnimmt und der im Grunde des Herzens eingeprägt liegt, so daß er eher von innen her und unmerklich durchdringend als an der Oberfläche nachweisbar lebt. Er ist eher ein 'Glaube - Sentiment' als ein 'Glaube - Überzeugung'; denn er ist vorrationell und spontan und schämt sich nicht, durch kollektive Emotionen aufgerufen und aktiviert zu werden.

Auch dieser Glaube darf als Bejahung von Gottes Wort interpretiert werden. Denn dieses Gotteswort liegt nicht an erster Stelle in dem kanonisch festgelegten Niederschlag der Bibel und der offiziell-kirchlichen Tradition. Wenn Gott in der Schöpfungsordnung des Alltagslebens spricht, dann wird auch das Ja-Sagen dazu wesentlich dort mit dem ganzen Wesen und der ganzen Seinsweise getan. Während die Versuchung der nicht-

völkischen Weise des Glaubens in dem nur verbalen konfessionellen Bekenntnis ohne Alltagsbezug liegt, ist der völkische Glaube mehr oder weniger immun für diese Art der Versuchung.

Die völkische Weise des Glaubens und der Kirchenzugehörigkeit entspricht einer Wahl, die nicht in einer individuellen Entscheidung, dazu zu gehören liegt, sondern in der stillschweigenden Annahme der vorgefundenen Zugehörigkeit. Diese Akzeptierung der Kirche als Bezugsgruppe und der Wille, sich trotz allem zur Kirche zu rechnen, darf daher als implizite Adhäsion an Christus verstanden werden. Der traditionelle theologische Terminus dafür ist 'fides implicita'.

Aufgrund all dessen meinen wir behaupten zu können, daß der Volkskatholizismus eine andere Konkretwerdung des Katholizismus ist, die theologisch nicht als Devianz und als Abweichung des Gültigen und Anerkannten gesehen werden darf. Er ist eine eigene Übersetzung des Christentums durch das Volk innerhalb seiner konkreten Lebensbedingungen. Nach Rubem Alves ⁴⁸⁾ ist der Volkskatholizismus die eigene Form des Christentums unter dem Volk in Lateinamerika. Um ihn zu verstehen braucht man ein spezifisch adäquates Instrumentarium, unterschiedlich von dem, welches gebraucht wird um den offiziellen Katholizismus zu analysieren, weil dieser sich im Gegensatz zu jenem durch das reflexive Denken und durch die Logik einer doktrinären Systematisierung orientiert.

Diese Sicht auf die unterschiedliche Weise, in der die Glaubensantwort gegeben wird und u.E. gegeben werden darf, läßt die formulierte Fragestellung in einer ihrer Besonderheiten erblicken und daher relativieren.

Der Forderung nach persönlich formuliertem und bekanntem Glauben, die in der Fragestellung laut wird, haftet ein elitärer Charakter an. Aufgrund der heutigen Kenntnis der historischen Praxis der Kirche darf man behaupten, daß ein solcher persönlicher Glaube in den meisten Phasen der Geschichte des Christentums Ausnahme war und nicht als notwendig für Kirchenzugehörigkeit angesehen wurde. Nicht umsonst dominierte in der Vergangenheit die Mutterkirchetradition die pastorale Praxis

der Kirche dem Volke gegenüber, und nicht umsonst war die Stellung des 'fides implicita' und der 'fides ecclesiae' eine zentrale im ekklesiologischen Theologisieren. Merkwürdigerweise ist diese Fides-ecclesiae-Kategorie zur Zeit in der modernen Ekklesiologie ganz verschwunden, wie Haarsma bemerkt.⁴⁹⁾ Kaufmann⁵⁰⁾ bringt dies in Zusammenhang mit der Freistellung der Subjektivität im relativ rezenten Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung.

Von unserer nicht-völkischen Menschenerfahrung als einem individualisierten, selbstbewußten und aktiv sich bestimmenden Wesen betrachten wir, moderne elitäre Freigestellte, unsere eigene Weise von Glaube und Kirche-Sein als wesentlich für Kirche und Glaube: für uns bedeutet Christ-Sein ein persönlich von Christus Angesprochensein, das Menschen in eine inspirierende Gemeinschaft zusammenbringt. Von diesem Punkt aus werden die Fragen gestellt und erfahren wir die Problematik.

Wissend um diesen unseren eigenen Standort ist es nun die Aufgabe, die Bestimmtheit unserer Affirmation der Selbständigkeit und der Freiheit der bewußt persönlichen Glaubensentscheidung kritisch zu befragen: inwieweit liegt dieser eigene persönliche Glaube in Kultur, Milieu, Familie, Tradition und sozialer Gebundenheit eingebettet? Die Illusion der elitären Selbsterfahrung in der modernen Gesellschaft ist die, daß wir in der Gegenüberstellung zum völkischen Glauben geneigt sind, aus dem Auge zu verlieren, daß auch unsere Freiheit nur bedingt und am Rande der gefestigten Faktizität existiert. Wir denken, daß wir - weil wir ein Stuer in unseren Händen haben - fahren, wohin wir wollen, aber dabei vergessen wir, daß wir eigentlich nicht mehr tun als dem Asphalt folgen, den die Gesellschaft uns gelegt hat.

Religion und Glaube, auch der christliche Glaube, ist nicht eine so höchstpersönliche Sache wie man heute zu denken geneigt ist. Wir Menschen glauben mit der Gruppe und wir glauben eher und tiefer auf implizite Weise, sodaß darauf und danach explizites Bekenntnis erst möglich wird. Der Unterschied zwischen innerlicher ('intrinsec') und äußerlicher ('extrinsic') Religiösität ist - trotz der Überlegungen

Allports ⁵¹⁾ - vielleicht doch nicht derartig groß. Die Rolle der Glaubwürdigkeitsstrukturen, über die die Soziologie sprach, ist nicht ausgespielt, auch nicht für den nicht-völkischen Menschen. ⁵²⁾ Glaube entsteht eingebettet in religiösen Traditionen mit einem hohen Grad sozialer Selbstverständlichkeit. Zu der Kirche-Gehören führt eher zur Nachfolge Jesu als umgekehrt. Die Frage ist lebenswichtig, ob Kirche überhaupt zu existieren vermag, wenn sie nur auf rein persönlichen Entscheidungen gründet.

(3) Eine letzte Bemerkung ist direkt praktisch-theologisch. In die Reflexion über diese Problematik soll die historische Verantwortung der offiziellen Kirche in bezug auf den Volkskatholizismus aufgenommen werden. Die katholische Kirche hat bis auf den heutigen Tag die Rolle der dominanten Instanz innerhalb des katholischen Universums gespielt. Der Volkskatholizismus ist in seiner vorhandenen Gestalt für den explizit christlichen Gehalt von der Einwirkung seitens der Kirche abhängig. Fehlt ihm etwas, so ist dies wenigstens auch ein Hinweis auf einen Mangel des kirchlichen Katholizismus selbst. Ist das christologische Moment in der religiösen Welt des Volkes unterentwickelt, so ist dies eine Widerspiegelung der kirchlichen Verkündigung und Liturgiegestaltung aus der Vergangenheit, die gleichfalls die christologische Mitte verloren hatte. Ist da die Rede von einer Glaubensweise die wenig soziale Änderung fördert, so sehen wir in ihr den Reflex einer Verkündigung, die zur konformierenden Annahme des Leidens und des sozialen Unrechtes aufrief.

Diese Verantwortung und diese Funktion der Kirche gegenüber der Volksfrömmigkeit darf nicht stillschweigend verneint oder in einer neuen kirchlichen Praxis vergessen werden, die aus einem einseitig vollzogenen Versuch, den Interaktionsprozeß zu unterbrechen, besteht. Die Kirche hat kein Recht, ihre Aufgabe der Evangelisierung und Heilsvermittlung nicht innerhalb dieser Interaktion zu sehen.

Diese Verantwortung drängt umsomehr, da auch die Volksfrömmigkeit ihre pathologischen Neigungen besitzt. Infolge seiner eigenen Struktur ist der Volkskatholizismus besonderen

möglichen Auswüchsen ausgeliefert, gerade weil in ihm die Erfahrung über die kritische Reflexion Vorrang hat und weil das Symbol, das aus dem Unterbewußtsein stammt, mehr Raum bekommt als der Begriff, der in der Vernunft ausgearbeitet wird. Da der Volkskatholizismus sich nicht kritische Sorgen über seine Praxis macht, kann er leicht ideologisch pervertiert werden zur Manipulation um die Macht- und Unrechtssituation zu verstärken. Der Volkskatholizismus und die Volksfrömmigkeit brauchen die Kirche.

Die Frage also, ob der Volkskatholizismus auch theologisch als christlich und katholisch gewertet werden darf, ist eine Frage, die sich ähnlich anhört wie die Frage, ob im alten Bund Gottes mit Israel das einfache Volk in Galiläa, das das Gesetz nicht kannte, ja oder nein zum Gottesvolk gehörte, und ob vielleicht lediglich das offizielle Israel der Hohenpriester und Schriftgelehrten auserwählt war.

4.2 THEOLOGISCHE PERSPEKTIVE AUF DIE DIAKONIA EINER KIRCHE DES VOLKES

In der Diagnose, die oben abgeschlossen wurde, ist deutlich zum Vorschein gekommen, wie sehr das traditionelle eingeengte kirchliche Selbstverständnis die pastorale Praxis noch weitgehend bestimmt und ein offenes und positiv reflektiertes Verhältnis der Kirche zur Volksfrömmigkeit hemmt und nahezu unmöglich macht. Wir werden jetzt einen Versuch machen, aufgrund einer katholischen Befreiungstheologie eine Perspektive für eine andere Praxis zu öffnen, indem wir die Möglichkeit eines alternativen Selbstbildes der katholischen Kirche untersuchen.

Es ist angebracht, als Erstes auf den globalen Wandel, der im kirchlichen Selbstverständnis stattfand, hinzuweisen. Dieser Wandel in der Universalkirche war die Voraussetzung, daß die Befreiungstheologie mit ihrem neuen kirchlichen Selbstbild in der lateinamerikanischen Kirche sich überhaupt artikulieren konnte. Erst dann werden wir unseren Standpunkt im befreiungstheologischen Denken einnehmen.

4.2.1 Wandel im Welt- und Selbstverständnis der katholischen Kirche

Es findet eine Verschiebung des Horizontes statt, innerhalb dessen die Universalkirche sich selbst wahrnimmt und die theologischen Einsichten sich artikulieren. Für das moderne menschliche Selbstbewußtsein ist die Gesellschaft der allumfassende Gesichtskreis geworden: die eigentliche Welt ist die gesellschaftliche Wirklichkeit geworden. Dies ist ein neuer Zustand im Vergleich zu früheren Phasen menschlichen Bewußtseins.

Dieser Tatsache ging eine historische Entwicklung im menschlichen Zusammenleben voraus, die die heutige Sehweise und Einsicht ermöglichte. Diese Entwicklung wurde in der Terminologie der sozialen Wissenschaften mit dem Terminus gesellschaftlicher Differenzierung oder Segmentierung angedeutet. In bezug auf die Kirche bedeutete diese Segmentierung der Gesellschaft in erster Instanz, daß durch den Verlust des kirchlichen Monopols der totalen Wirklichkeitsinterpretation die katholische Kirche in eine Situation hineinkam, in der sie sich selber betrachten konnte als eine spezifische Größe,

die sich gegenüber dem Rest der Welt abzuheben begann. Dieser Prozeß, infolgedessen die unterschiedlichen Lebenssektoren sich aus der allgemein kirchlichen Kontrolle emanzipierten, schuf die Bedingungen für eine Lage, in der der Katholizismus sich eigentlich erst wirklich als konfessionelle Kirche betrachten, diese konfessionell verstandene Kirche als Zusammenfassung des Katholizismus (Christentums) definieren, und sich selbstbewußt gegenüber der Welt aufstellen konnte. Dies wirkte aus in dem Ausbau einer geschlossenen kirchlichen Subwelt.

In der nächsten Phase jedoch machte diese Segmentierung der menschlichen Welt das Bewußtsein in der Kirche explizit, daß es nicht länger möglich war überzeugend aufrecht zu halten, daß das kirchlich Religiöse die globale Wirklichkeit umfaßt. Der neue Verstehenshorizont zwingt sich der Wahrnehmung auf und führt die Einsicht herbei, daß die Kirche nur einen Sektor des Lebens darstellt und daß das explizit Religiöse ein bestimmter Bereich ist, der nicht die globale Realität einschließt. Innerhalb dieses neuen Verstehenshorizontes wurde die Identifizierung von Kirche und Religion problematisch, und damit wurde ein anderes Theologisieren möglich und sogar unvermeidlich.

Traditionell in der die Praxis bestimmenden theologischen Reflexion vom Neuen Testament bis zum zweiten vatikanischen Konzil ist der Kirche eine privilegierte Stellung gegenüber der Welt zuerkannt worden. Das theologische Selbstbild hat die Kirche in der Vergangenheit als das aktive Subjekt und die Welt als das Objekt, auf das die Kirche einwirkt, gesehen. Denn die Kirche interpretierte ihre Existenz als Folge eines göttlichen Eingreifens in die Geschichte und sah es als ihre Aufgabe, sakramentell vermittelnd zwischen Gott und Welt zu stehen. Immer prägnanter scheint die Kirche sich bewußt geworden zu sein, daß Gott durch die Kirche zu der Welt und die Welt durch sie zu Gott kommt.

Im heutigen Bewußtwerdungsprozeß wird auch in der Kirche allgemein wahrgenommen, daß diese Interpretation des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt nicht ausreichend ist. Das Kon-

zil bedeutete den Durchbruch einer Umkehr im kirchlichen Bewußtsein in Beziehung auf das Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Interpretiert als Äußerung des in den offiziellen Kirchenvertretern gelagerten kirchlichen Selbstbewußtseins zeigt das letzte Konzil, daß die heutige Kirche die legitime Autonomie der menschlichen Kultur anerkennt. Sie predigt Respekt und positive Haltung gegenüber den Errungenschaften der modernen Entwicklung und ist willig, sich selbst umzustellen, um sich die neuen Einsichten und Lebenshaltungen zu eigen zu machen. Sie geht sogar noch weiter: sie betrachtet sich selbst als einen Teil der gesamten Menschenfamilie, teilhabend an den gleichen Sorgen, die die übrige Menschheit hat. Wie Christus kam um zu dienen, so möchte die Kirche gegenüber der Welt stehen. Die theologische Methode, die im Gespräch der Kirche mit der Welt empfohlen wird, ist jene des Dialoges. Die Welt wird aufgewertet zu einem wahren 'locus theologicus'. Tatsächlich akzeptiert die Kirche hier die Welt als Horizont, um sich selbst zu betrachten und versucht von dort her ihre Aufgabe zu definieren. ⁵³⁾

Seit den sechziger Jahren wirkt diese Umkehr im kirchlichen Selbstbewußtsein sich auf der offiziellen Ebene weiter aus. Dies zeigt sich, neben den Enzykliken *Populorum Progressio* und *Ecclesiam Suam*, in den hochkirchlichen Dokumenten von Medellín (1968) und in den Synoden in Rom (1971 und 1974). ⁵⁴⁾

In der theologischen Welt kommt man dazu, aus einer anderen Sicht auf Offenbarung, Glaube, Sünde und Gnade zu operieren. Es zeigt sich nicht länger möglich, die zentralen theologischen Begriffe von Schöpfung und Heil, Sünde und Reich Gottes auf die explizit religiöse Wirklichkeit zu beziehen. Je nachdem man immer besser sieht, daß die kirchliche Welt mit ihrer Glaubenslehre, ihren Ritualen und internen Strukturen, ihren Platz und ihre Begrenzung findet in dem gesellschaftlichen Segment, das man (explizite) Religion nennt, und je nachdem man mehr bewußt dies akzeptiert, stellt sich gleichzeitig heraus, daß die theologische Reflexion in demselben Maß dazu übergeht, die Kategorien von Sünde und Heil zu interpretieren als direkt bezogen auf die globale Wirklichkeit, d.h. auf die gesellschaftliche historische Menschenwelt in ihrer Totalität.

Namentlich sehen wir diesen Vorgang in der Befreiungstheologie realisiert, aber gleichfalls in anderen kontemporären Theologien: in der nachkonziliaren katholischen Theologie werden die Begriffe von Heil und Erlösung direkt auf die Alltagswirklichkeit und nicht nur stillschweigend auf eine aparte religiöse Welt bezogen.⁵⁵⁾ Man kann daher zur Zeit sprechen von einem allgemeinen Konsens in bezug auf die Verneinung, daß Heilsgeschichte sich neben oder nach der Menschengeschichte vollziehen würde und daß das Kommen des Gottesreiches losgelöst von der gesellschaftlichen Entwicklung geschehen würde: christliche und religiöse Interpretation von Heil enthält menschliche Selbstverwirklichung. Allerwegen ist man zu der Überzeugung gekommen, daß das traditionelle Verhältnis zwischen Kirche und Welt, in dem die Kirche die Vorzugsstelle innehat und die dominante Partei ist, auf eine neue Weise verstanden werden muß. Die Alltagspraxis ist von diesem neuen sich thematisierenden Selbstverständnis noch nicht in allen Hinsichten berührt. In unseren Beobachtungen der Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit erwies sich, daß hier die kirchliche Vergangenheit noch weitgehend die Pastoral bestimmt. Dies wundert nicht, besonders wenn man konstatiert, wie wenig der neue theologische Ansatz auf systematische Weise im Hinblick auf das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Katholizismus und dem Volkskatholizismus durchdacht wurde. Wir möchten versuchen beizutragen, dieser Lücke abzuhelpfen.

In der folgenden Betrachtung über die Stellung und die Funktion der Kirche in der universellen Heilsökonomie, beschränken wir uns auf eine Skizze des kirchlichen Selbstbildes oder der Ekklesiologie, die in der Befreiungstheologie expliziert wird.

4.2.2 Kirchliche Diakonia in der Sicht der Befreiungstheologie

Das theologische Befreiungsdanken geht von der gemeinsamen Sicht auf die Heilsgeschichte aus, die sich in der Welt und durch die eine universelle Menschengeschichte realisiert. In dieser Geschichte finden wir Verlorenheit und Erlösung, Annahme des göttlichen Heilsangebotes und dessen Verwerfung in der menschlichen Antwort. Die ganze Wirklichkeit wird als

Gottes Heilsplan gesehen: das Heilsgeschehen realisiert sich in der gesellschaftlichen Welt. Gnade und Heil bedeuten innerweltlich Recht, Wahrheit, Brüderschaft und Menschenwürdigkeit; Befreiung als totale Heilskategorie enthält vollmenschliche Befreiung, also auch soziale und ökonomische Befreiung.

Aber - und da liegt der Eigencharakter der Befreiungstheologie - die Geschichte ist nicht so sehr Heilsgeschichte, sondern nach der Erfahrung vieler Glaubender in Lateinamerika erst und vor allem Unheilsgeschichte und Leidensgeschichte. Die Wirklichkeit ist voller Situationen, die sich nicht auf Gnade sondern auf Sünde strukturieren, auf Selbstverschluß und Oppression, Realitäten, die immer neu Unrecht gebären, welches Mensch und Gott beleidigt und der Gnade widersteht. Es entwickelt sich eine Antigeschichte von Leiden, Unsinn, Gewalt und Unterdrückung. Die Weltgeschichte, von den Nicht-Privilegierten aus gesehen, ist eine Geschichte der Verlierer, Opfer und Entrechteten, demgegenüber die Geschichte des menschlichen Fortschrittes lediglich offizielle Geschichte ist, nämlich nur jene Lesung des tatsächlichen Geschehens, die eine elitäre Minderheit von Wichtigen und Siegern, eine kleine Gruppe Reicher und Glücklicher, schriftlich für Schule und Konsumgesellschaft festlegt.

Aber Gott steht an der Seite der Verlierer. Dies wurde in der Gottesoffenbarung an Israel sichtbar und definitiv in Jesus von Nazareth bestätigt. Die Epiphanie Gottes in ihm ist nicht die Herrlichkeit, sondern die Identifizierung Gottes mit Erlösung und Befreiung der Menschlichkeit in Kleinheit, Armut und Verdrückung, gegen Gewalt und Mord. Gottes Ehre ist seine Identifizierung mit dem zurückgesetzten und ausgebeuteten Menschen (Ex 2,23-25; 3,7-8; usw.).⁵⁶) So ist die Offenbarung in Israel und die Jesuserscheinung Kontrapunkt. Diese Eigenart der besonderen alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung setzt sich als Aufgabe in der Kirche fort. In der oben gebrauchten Terminologie kann man es so ausdrücken: das spezifisch Eigene der sakramentellen Heilsvermittlung innerhalb der allgemeinen sakramentalen Heilsrealisierung in der Geschichte liegt in der Identifizierung mit den Verlierern.

Gegenüber der Welt und innerhalb dieser Unheilsgeschichte hat die Kirche eine eigene Identität und Autonomie. In ihrer spezifisch christlichen Identität ist die katholische Kirche, wie sie jetzt aussieht mit ihrer institutionellen und organisationell gefaßten Faktizität, zum Dienst an der Welt gerufen. Dieser Dienst ist ein kontrapunktisch kritischer Dienst von der Sicht der Verlierer aus, direkt gebunden an die Gottesoffenbarung in Israel und in Jesus. Wir nennen diesen Dienst hier spezifisch Diakonia.

In dieser Diakonia verwirklicht die Kirche ihr sakramentelles Selbstverständnis. Die christliche Glaubensgemeinschaft weiß um Heil und Unheil im historischen Geschehen und durchlebt explizit das Mysterium Gottes Gnadenangebotes und Gottes Wirkung: die Kirche feiert dies, gibt ihm kultische Form; sie ist da wie Jesus, speziell um die Hoffnung der Menschen auf Gottes Reich lebendig zu erhalten. In ihrer in Christus offenbarten Gottesbotschaft liegt diese Glaubensgemeinschaft als Kommentar auf dem weltlich vermittelten (Heils)Dialog zwischen Gott und Menschheit, daß das Heil den Armen angesagt wird, daß Gott selber in den Verlierern verworfen wird, und daß Glaubenshingabe an Christus Engagement im Kampf gegen die Verdrückung fordert. Die Kirche wird sich dann gegenüber dem Verlauf der Weltgeschichte, in der sich für sie immer deutlicher die Unrecht- und Sündesituation abzeichnet, bewußt, daß sie eine Gruppe der Glaubenden ist, eine kognitive Minderheit innerhalb der Menschheit, die ihr Leben verstehen und ihm Form geben wollen von dieser Explizitierung der christlichen Botschaft her.

Daher erfahren immer mehr Glaubende, daß der christliche Glaube eine zwingende Kraft besitzt, die sie nicht sich unerlaubt aus dem sozial-ökonomischen Kampf in eine kirchliche Freistatt zurückziehen und auf eine Praxis von Caritas, die neutral und inoffensiv ist, beschränken läßt. Christlicher Glaube wird interpretiert als eine Religion, die Gott nicht in einem reservierten Sektor des eigenen Lebens und der Gesellschaft, sondern im Verlauf des gesamten Lebens und in den Situationen der kollektiven Geschichte begegnet. Christ-

liche Caritas wird Liebesdienst, der sich zu realisieren sucht, nicht nur durch Gelegenheitshilfe an den weniger privilegierten Brüdern innerhalb des etablierten Gesellschafts-systems, sondern durch einen Lebenseinsatz in der vorhandenen Konfliktlage, indem man in mehr oder weniger radikaler Weise den entmenslichenden Wert des totalen Systems kritisch analysiert.

Der christliche Glaube sagt nach der Befreiungstheologie, daß der Mensch nicht selig wird durch Vermittlungen (Symbole, Riten und Handlungen), die außerhalb seiner weltlichen Existenz liegen, sondern durch den Sinn (oder Unsinn, und dann verdammt er sich und die Menschheit), den er seiner persönlichen und kollektiven Geschichte gibt. In unserer Basisentscheidung für Engagement oder Gleichgültigkeit gegenüber der sündigen Unrechtsituation handelt es sich um unsere eigene Beziehung zu Gott: es handelt sich um die endgültige Frustration oder den Sinn unserer ganzen Existenzwelt.

Dies ist so, weil wir Gott, als dem Gott von Abraham, den Propheten und Jesus, nicht begegnen in einer reinen Transzendenz, in der Zurückgezogenheit eines nicht weltbezogenen Gebetes, sondern in der konkreten Geschichte unserer Gesellschaft, in unseren Brüdern, besonders in den Verlierern und Minderwertigen. Dies ist so, weil im Leiden der Unterdrückten die nie nachlassende Forderung der Gerechtigkeit Gottes gehört wird, die uns verpflichtet, in die Richtung zu seinem befreienden Urteil hin zu handeln.

Diese Einsicht impliziert eine anthropologische Frage: in diesem Glaubenserleben ist gleichzeitig wirksam das wachsende Bewußtsein der Mündigkeit des Menschen, der sich als Agent der Geschichte und als Hersteller der Gesellschaft verantwortlich weiß, und das gleichsam wachsende Wissen um die soziale und kulturelle Konditionierung, die Mentalität und Handeln der Individuen und Gruppen bedingt. Beide Aspekte kommen zusammen in der Einsicht, daß man in einem dialektischen Prozeß steht, in dem der Mensch als Artifex seine Konditionierung in einer mehr oder weniger freien Entscheidung über sich selbst zu sich nimmt und in Übereinstimmung mit ihr sein Han-

deln orientiert, ausgehend von der gegebenen sozialen Wirklichkeit, um diese aufrecht zu erhalten oder umzuändern.

Theologisch bedeutet dies, daß einerseits in der Sündensituation ('hamartia'), die die Verhältnisse und herrschenden Werte in der bestehenden Gesellschaft kennzeichnet, die Erklärung für das oppressive Verhalten von Individuen und Gruppen gesucht werden muß, und daß andererseits diese Sündensituation subjektiv als persönliche Sünde ('adikia') durch Einzelne und Gruppen aufgenommen wird, in dem diese sich - trotz des Wissens um den Unrechtcharakter der Lage - entscheiden für das Beibehalten und sogar Sanktionieren dieser Lage.

Darum richtet der Aufruf zur Bekehrung sich nicht länger nur zum Individuum und seiner Gruppe, in der naiven Annahme, daß das Wichtigste die Bekehrung des Herzens sei, weil sich folglich dann die Strukturen der Situation ändern werden. Diese Strukturen besitzen ihre eigene Schwere, sie wirken auf den Menschen ein und brauchen ebenso viel eine Umkehr. Infolgedessen braucht das Heil und die genesende Gnade Jesu historische Mediationen, die die dekadente sündige Lage transformieren und den egoistischen Menschen befreien. Gerade hier finden christlicher Glaube und Caritas ihr Aktionsfeld und eine neue Erlebensform.

Dies hat konkret für den Glaubenden, der auf diese Weise seinen Glauben interpretiert, eine tiefgreifende kirchliche Implikation. Anders als die allgemeine sakramentelle Selbstidentifizierung ist die Befreiungstheologie ein relativ rezentes Phänomen in der Kirche und sie darf sich nicht als geltendes Selbstbild in der Kirche darstellen. Diese Glaubensweise ist die einer Minorität. Damit sie katholisch und kirchlich sei, muß diese neue Form der Glaubensdeutung sich in einem Modell bilden, das für die Gläubigen des traditionellen Katholizismus zugänglich ist. Diese traditionellen Formen haben nicht nur die vermittelnde Funktion in der historischen Glaubensübertragung so erfüllt, daß der Glaube überhaupt zu uns kam, sondern sie sind und bleiben noch immer gültig für die große Masse aus dem Volk, und für die dominanten Sektoren der etablierten Kirche. Wenn das Befreiungsdenken die

Offenheit zu den traditionellen Formen nicht behält, werden die Sektoren der Christen, die dieses neue Glaubensverständnis besitzen, sich selber leicht aus der Kirche ausschließen und sich in kleine Gruppen auflösen, ohne genügend Stütze für ihren Glauben und ohne Möglichkeit effizient in der Gesellschaft wirksam zu sein.

Aber dieses Band mit der etablierten Kirche ist nicht einfach und existiert nicht ohne Spannung und ohne Konflikte. Die katholische Glaubensgemeinschaft (in Brasilien) ist nicht nur hinter den engagierten Glaubenden zurückgeblieben, sie steht auch ihnen gegenüber als integrierender Teil der Strukturen und Mechanismen der Unrechtsgesellschaft, die man beseitigen und umändern will. Innerhalb des kirchlichen Institutes sind Organisation, Liturgie und Katechese Faktoren der Entfremdung und Verdrückung.

Darum ist in der Sicht der Befreiungstheologie eine erste und bleibende Aufgabe der christlichen Praxis auf die Kirche selbst gerichtet. Denn das Urteil fängt beim Haus Gottes selbst an. (1 Petr. 4,17) ⁵⁷⁾ Von der wiedergegebenen Sicht auf Erlösung und Heil versteht die Befreiungstheologie die Kirche als eine Gemeinschaft, die ein verdichtetes Zeichen und sakramentelles Instrument des Heiles ist und darum möglichst transparent und frei von Ambiguität sein muß. Sie hat die heilsgeschichtliche Funktion eine konkret verifizierbare, historische Referenz zu sein für die endgültige und endzeitliche Bestimmung, zu der die Menschheit durch Gottes Versprechen gerufen ist. Die Verkündigung von Gott als Vater, der alle Menschen gleichermaßen liebt, aber in der vorhandenen Situation seine Vorliebe den Armen zeigt, muß in der Kirche historisch Gestalt bekommen. Es ist die Aufgabe der Kirche, ein wirksames Zeichen dieser Vorliebe Gottes zu sein. Ihre Sendung umfaßt jedes Handeln, das der Befreiung des Menschen aus seiner Verknechtung dient, von der ökonomischen Not bis zur Gottverlassenheit. Die Kirche soll innerhalb des faktischen Weltgeschehens eine aktive Institution sein, die in sich selber jene menschliche Gesellschaft zustande bringt, die unter dem Urteil der bleibenden Werte der Frohbotschaft

Jesu wie Freiheit, Recht, Friede, Liebe, Versöhnung und Vorrang des Menschlichen, stehen bleibt.

Gerade in ihrer historischen Form der offiziell anerkannten religiösen Größe in der (brasilianischen) Gesellschaft und von ihrem eigenen katholisch sakramentellen Selbstverständnis her, hat die Kirche eine prophetische Funktion zu erfüllen, gerichtet auf die vorhandene historische Gesellschaft. Ihre Sendung ist das Anweisen (= Evangelisieren) und Zur-Sprache-bringen (= Feiern) der angebotenen und schon überall wirksamen Gnade. Sie ist dafür da, Gottes Heilsplan offenbar zu machen, den Menschen dafür zu gewinnen und zu ermutigen. Ihre Sendung ist auch das Anweisen und Anklagen der Sünde; in dieser (Heils) Stunde wird sie thematisieren müssen, wo das wahre Problem und der kruziale Punkt in unserer jetzigen Welt liegt: nämlich in der Tatsache, daß das immense Instrumentarium der modernen Wissenschaft und Technik manipuliert wird, um die bestehenden Machtverhältnisse zu erhalten und zu verstärken, gleichwohl auf lokaler Ebene wie auf der Weltsebene.

Nachdem die Diakonia-Gestalt der Kirche derartig spezifiziert aufgezeichnet ist, wendet man sich - mit der Kirche also identifiziert - autokritisch zu der kirchlichen Praxis. Der Bekehrungsappell an die kirchliche Glaubensgemeinschaft äußert sich in der Frage: was tut die Kirche in ihrem Selbstverständnis als verdichtetes Heilszeichen um den Menschen zu helfen, sich von der Sünde zu befreien, die in den gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen historisiert liegt und folglich im konformierten Handeln subjektiv angeeignet wird? Inwieweit ist sie eine reiche Kirche, kompromittiert mit den Mächtigen und durchdrungen vom bürgerlichen Milieu? Wie lange noch läßt sie sich ideologisch durch die dominanter Mächte gebrauchen, um die rechtmäßigen Reklamationen in Hinweisen auf den Himmel zu ersticken? Inwieweit ist die politische Dimension des Evangeliums in ihrem pastoralen Selbstvollzug durch ein privatisierendes und intimistisch kommunales Verstehen verdrängt?

Diese Autokritik fordert die Bildung einer internen Front innerhalb der Glaubensgemeinschaft. In ihr stimuliert sie die Entfaltung eines Selbstbildes, das der Gemeinschaft bewußt

macht, daß sie optieren soll für jene, die nicht privilegiert sind, die Armen für die auch Jesus optierte, und daß sie erst nach dieser realen Selbstentscheidung ihre Liebe für alle anderen definieren darf. Den Unterdrückten wird sie lieben, indem sie ihn in der Artikulierung seines Befreiungsprozesses stimuliert und ihm hilft; dem Unterdrücker wird sie Liebe bezeigen, indem sie die Mechanismen demaskiert, die ihn - obwohl vielleicht gutwollend - zum Unterdrücker machten und darum ihn auch selbst unterdrücken; und den sich nicht engagierenden Zuschauer und profitierenden Konsument wird sie lieb haben, indem sie ihm hilft, seinem (gruppen)egoistischen Individualismus und seinem Konsumzwang zu entwachsen.

Die dienende Kirche, die in dieser Ekklesiologie aufgefordert wird, ist eine katholische Glaubensgemeinschaft, die den Menschen in seiner Freiheit bestätigt die Zukunft zu gestalten, die gegen die verborgenen Endgültigkeitsansprüche in jedweder menschlicher Struktur protestiert und die mit dem armen Menschen in seinem Kampf gegen die Übermacht des Übels leidet. Für sie gilt die Forderung des gefangenen Bonhoeffers: "Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienen." 58)

Der Akzent wird in dieser Sehweise der Kirche nicht auf ein bekennendes Proklamieren oder auf ein kultisches Feiern, also auf das interne, spezifisch religiöse Moment gelegt, sondern auf das Unterscheiden der göttlichen Verheißung und der Gegenwart Gottes mitten in unserer alltäglichen Geschichte. Betont wird nicht so sehr die kirchliche Verantwortung, die heilige Lehre zu verkünden oder die gläubige Sondergemeinschaft aufzubauen, sondern die Sorge, die Welt selber zu ihrem wahren Ziel in Christus kommen zu lassen. Ihre Mission enthält nicht, möglichst viele Menschen als Glaubende in ihre sichtbare Gemeinschaft einzuverleiben, sondern zwingt sie zur Verteidigung und Vertiefung des Guten und Gerechten in allen Manifestationen der menschlichen Wirklichkeit.

Die Kirche der Befreiungstheologie identifiziert sich als der Diakon der Menschheit, der Diener, der sich selbst beugt und

für die Gesundheit und Heilung der Menschenwelt kämpft. Sie weiß, daß sie nicht sich selbst als das Gotteshaus in der Welt betrachten darf: eher ist die Welt selbst Gotteshaus. Und wie Robinson bemerkt, ist das erste Kennzeichen eines Dienstknechtes, daß er nicht in seinem eigenen Haus wohnt, sondern im Haus eines anderen lebt. Wesentlich fordert die Diakonia der Kirche jene 'kenosis'-Haltung, die nach Paulus das Dienen Jesu charakterisiert: die Selbsterniedrigung und das Ablegen des Herrenkleides. ⁵⁹⁾

Diese Wahl für den Verlierer enthält eine Abschwörung der Praxis der sozialen Beruhigung und die Entscheidung, sich aktiv zu bemühen, eine verantwortliche Weise des Wachrüttelns zu praktizieren gegenüber jenen, die in ihren Versklavungen eingeschlafen sind oder sich damit abgefunden haben. Dies bedeutet, daß die Kirche in die Welt des Volkes eintritt und selber eine Kirche des Volkes wird. Was dies beinhaltet, werden wir im nächsten Paragraphen durch die Ausarbeitung einer konkreten Utopie zu entdecken versuchen.

4.2.3 Von einer Kirche-für-das-Volk zu einer Kirche-des-Volkes

Auch im theologischen Teil dieser Studie gebrauchen wir ständig das Wort Volk. Nachdem der Inhalt dieses Wortes in der Situationsanalyse empirisch-soziologisch so deutlich wie es uns möglich war, festgelegt wurde als ein korrelativer Begriff zur Führungsschicht und Fachmenschenwelt, tritt nun das Bedürfnis hervor, auch den theologischen Inhalt des Begriffes Volk zu bestimmen, wenn wir thematisieren möchten, was es bedeutet Kirche des Volkes zu sein.

4.2.3.1 Volk als theologischer Begriff

Für die Ekklesiologie ist Volk eine zentrale theologische Kategorie, die ein äußerst breites Fundament in der Bibel hat. Um den Begriff Kirche in der Theologie zu erhellen, stellt sich heraus, daß der theologische Inhalt des Begriffes Volk besonders relevant ist. ⁶⁰⁾

In der biblischen Theologie gibt es überraschenderweise nicht zwei, sondern drei Termini, die alle mit dem Wort Volk über-

setzt werden:

(1) Erstens gibt es das griechische Wort 'ethnos'. ⁶¹⁾ Mit diesem Wort wird allgemein die kollektive Identität eines Volkes oder einer Nation angedeutet. Es weist auf Menschen als kollektives Subjekt. Weil es im Wortgebrauch nicht auf Israel angewendet wird, sondern nur die anderen Völker andeutet, bekommt es einen spezifischen Beiklang: es wird ungefähr identisch mit Heiden. So wird es vielfältig in den traditionellen Theologischen Betrachtungen über Kirche und Volk vom Missionsgedanken her gebraucht: es sind die Völker der Erde, denen das Evangelium verkündet wird. Der theologische Inhalt dieses Ausdruckes kann für die heutige Aktualität am besten wiedergegeben werden mit einer Verweisung auf die heilsbedürftige Menschheit im allgemeinen und die Welt als Aufgabengebiet der Kirche.

(2) Ein zweiter Terminus, der in der Bibel gebraucht wird, ist 'laos'. ⁶²⁾ Für die Septuagintübersetzer ist Laos ein direkt theologischer Begriff, der die eigene religiöse Identität von Israel andeutet: es ist das auserwählte Volk des Bundes, das Gottesvolk mit der Würde der aus der Sklaverei befreiten und gottgeweihten Menschen. Aus den 'ethnè' wird ein 'Laos für Gottes Namen' erworben. Dieses Wort wird nur in der Einzahl gebraucht und bedeutet nicht das Volk als Menge, sondern als Einheit, als Volksgemeinschaft, die Gott sich angeeignet hat. Besonders in der Zeit vor und nach dem zweiten vatikanischen Konzil ist der Begriff Volk im theologischen Sinn von Laos wieder neu im kirchlichen Selbstbewußtsein lebendig geworden, wie das vielfältige Sprechen über die Kirche als Volk Gottes und als Volk unterwegs aufweist.

(3) Es gibt in der Bibel aber noch einen dritten Ausdruck für Volk: das griechische Wort 'ochlos'. ⁶³⁾ Dieses Wort ist in der theologischen Literatur meistens übersehen worden. Es bedeutet allgemein die Volksmenge, Leute würde man sagen, eine Schar von Menschen, die ungeordnet durcheinander wimmeln oder zusammen geströmt sind. Mehr spezifisch weist es die breite Masse aus, die (in den Augen der anderen) keine Identität hat, der politisch und geistig bedeutungslose Haufen der verachte-

ten Armen.

Ochlos erscheint im Neuen Testament als der namenlose Hintergrund für das Wirken Jesu: ⁶⁴⁾ es sind die unorganisierten Volksscharen, mit denen Jesus Mitleid hatte, weil sie ihrem Schicksal überlassen wurden (Mt 9,36); es sind die Leute, die sich um Jesus drängen und ihn wegen seiner Wunder suchen; es ist das einfache Volk, das in seinem Handeln Jesus gegenüber von der jüdischen Oberschicht durch furchteinflößendes Verhalten gelenkt wurde. Im Johannes-Evangelium bekommt Ochlos den besonderen Beiklang von Galiläern und kleinen Leuten aus Jerusalem, die von den Vorstehern des Volkes verflucht wurden, weil sie das Gesetz nicht kannten. (Jo 7,49).

Im altkirchlichen Sprachgebrauch könnte man vielleicht in der Verwendung der lateinischen Worte 'plebs' gegenüber 'populus' eine Weiterführung des Begriffes Ochlos nachweisen. Batiffol ⁶⁵⁾ findet den Terminus Plebs erstmalig in der Kirche bei Tertullianus: dieser gebrauchte es als Gegenbegriff für 'ordo'; später verwendete auch Cyprianus den gleichen Terminus, um das Gottesvolk als Gegenüber von Bischof und Klerus anzudeuten.

Der Inhalt von Ochlos kann wiedergegeben werden mit dem portugiesischen Ausdruck 'João Ninguém' (Hans Niemand) und mit dem spanischen Ausdruck 'Juan Pueblo' (Hans Volk): kollektiv gesehen deutet man hier diejenigen an, die keine privilegierte Position in der Gesellschaft einnehmen; es handelt sich um den Verlierer, den Vergessenen und Namenlosen, vergessen bei der Verteilung der materiellen und immateriellen Güter. Die theologische Bedeutung von Ochlos kommt jener von 'anawim', den Armen Jahwes, nahe: diese einfachen Leute stehen Jesu Frohbotschaft offen gegenüber.

Unser empirischer Begriff Volk, den wir bis jetzt verwendeten, um die nicht-privilegierten Menschen anzudeuten, schließt offensichtlich direkt beim Ochlos-Begriff an: es erweist sich, daß Volkskatholizismus und Volksfrömmigkeit Religion des Ochlos sind.

4.2.3.2 Eine theologische Betrachtung über Kirche-Werden

Wir möchten nicht den ganzen Reichtum des theologischen Begriffes Kirche ausarbeiten. Gerne aber würden wir im Rahmen dieser Studie die theologische Literatur über die Kirche als Volk Gottes verwenden.⁶⁶⁾ Doch diese Volk-Gottes-Theologie operiert, soweit wir beobachten können, nur mit dem Begriffspaar von Ethnos und Laos, so daß ein für unsere Sicht fundamentaler Punkt völlig übersehen wird. Offenbar besteht innerhalb des Volkes Gottes (Laos) auf kontradiktorische Weise doch noch wieder ein Ochlos. Darum bietet die vorhandene Literatur für uns keinen Ansatz.

Wenn wir über Kirche des Volkes sprechen, meinen wir nicht ohne weiteres die Kirche als Gottesvolk, das in seiner theologischen Würde die Glaubensgemeinschaft der Geistgetauften ausmacht. Gerade dieser Populus-Dei-Gedanke steht unter theologischem Ideologieverdacht.⁶⁷⁾ Wir wollen von der theologischen Utopie (=Bild das unser Engagement in die Praxis orientiert) einer Kirche sprechen, in der der Ochlos Subjekt und Träger des kirchlichen Organismus ist.

Die Frage lautet dann: wie wird ein Volk im Sinn von Ochlos zur Kirche? Und dann stellt sich die Gegenfrage: wie wird eine Kirche, die kein Volk mehr ist, zu einem Volk in der Bedeutung von Laos?

(1) Kirche ist kein natürlich gewachsenen Volk Gottes, sondern eine 'ecclesia', d.h. ein nach vorn gerufenes Volk, das sich in der Assemblée Gottes versammelt. Kirche ist ein neues Volk, das sich bildet, indem es sich ähnlich wie Israel in Ägypten in eine neue Geschichte, die Gott dem Menschen eröffnet, hineinwagt und das sich dadurch identifiziert, daß es diese neue Heilsgeschichte erzählt, feiert und aus ihr lebt. Kirche-Sein impliziert daher eine Bewegung, durch die ein Volk Gemeinde wird und selbst eine neue Praxis zu tragen beginnt. Es beinhaltet Angesprochenwerden und in Exodus Hinausziehen. Das Volk muß dazu die Züge eines auserwählten Geschlechtes (1 Petr 2,9) und königlicher Priester, die Gott dienen und auf Erden herrschen (Off 5,10) bekommen: Menschen

mit einem erhobenen Haupt und einem bekehrten Herzen, die um die große Verheißung Gottes an die Unterdrückten wissen und im Glauben aufbrechen zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung.

Israel war in Ägypten auch nur ein Ochlos, ein verachteter Haufen von Sklaven und Ausgebeuteten. Gerade diese Menschen im Sklavenhaus - so stellte sich heraus - hatten die Vorliebe Jahwes und sie empfangen die Verheißung einer freien eigenen Welt. In der Kraft dieser Verheißung befreiten sich diese Sklaven und wurden zu einem freien Laos. In diesem Volk gibt es keine Sklaven und keine Namenlosen, und eigentlich ist da auch kein Platz mehr für Ochlos. ⁶⁸⁾

Die ganze Geschichte Israels kann mit Hilfe der Deutung der Propheten interpretiert werden als ein dauernder Kampf, Laos zu bleiben: nicht die Ethnè sind die innerliche Versuchung Israels, sondern die ständige Gefahr, daß sich in Israel selbst Ochlos bildet. Daher die Einführung des Sabbatjahres und des Jubiläumsjahres mit der Befreiung der Sklaven, (Ex 21,23; Dt 15,1-18; Lev 25; Jer 34,8-16; Neh 5,1-13), daher die wöchentliche Erinnerung an den Exodus (Lev 23) und die Heiligungsregel (Lev 19,10 ff; 24,19 ff). Daher die Predigt der Propheten (Jes 5,8; Mich 2,1-5; Amos 2,6 ff).

In der babylonischen Gefangenschaft wiederholt sich auf eine noch eindringlichere Weise diese Form der Befreiung und der Bildung des Gottesvolkes: aus Verbannten, dem Rest eines geschlagenen Volkes in einem fremden Land, macht Jahwe ein neues Volk (Jes 49,7 ff; 43,1 ff).

Eine dritte historische und noch mehr pronunzierte Verwirklichung der Berufung zum neuen Gottesvolk ist das Ekklesia-Geschehen um Jesus von Nazareth: wieder sind es die Kleinen, die Gefangenen des Systems, die Anawim, nun innerhalb des offiziellen Gottesvolkes, die gerufen werden Kirche zu sein.

Wenn man die Bibel so liest wie Carlos Mesters ⁶⁹⁾ dies mit vielen Gruppen einfacher Volksgläubiger in Brasilien tut, erfährt man, daß tatsächlich etwas merkwürdig Konstantes in der besonderen Heilsgeschichte vorgeht: von Abraham an bis zum

Ende des Neuen Testamentes wird Gottes Stimme ständig am Rande laut: dort wird sie gehört und bekommt sie gegenüber dem Status quo kritische Form, Inhalt und Sinn. In den Krisenzeiten fängt Gott immer an, sein Volk von der Unterseite her zu interpellieren. Da findet das Bemühen, den unterwegs verloren gegangenen Sinn und Dynamismus wieder zu gewinnen, immer neu seinen Ansatz. Der Geist der Prophetie kommt von unten auf, als Kontestierung des Bestehenden.

Auf diese Weise also wird ein Volk zur Kirche: Gott hat eine Vorliebe für die Armen und ruft diese zusammen, um als Subjekt die neue Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen zu erleben. Wie dies konkret vor sich geht, kann man am besten aus dem historischen Ursprung der Kirche nach dem Tod Jesu ablesen.

Die Entstehung der ersten christlichen Gemeinde ist undenkbar ohne die Betroffenheit der ersten Anhänger Jesu. In dieser Betroffenheit müssen wir das eigentliche Stiftungsmotiv der Kirche suchen. In Jesus selbst findet man wenig Anweisungen, daß er eine Kirche gründen wollte. Aber anscheinend ist er von den Jüngern richtig verstanden worden, als diese nach der Kreuzigung an der von ihm angefangenen Jüngergemeinde festhielten. Dies Kollektiv hat Jesus miterlebt und in ihm lebt diese Erfahrung weiter. Es ist in der Lage die einmal durchgemachte Erfahrung glaubwürdig zu interpretieren und es bildet so den Ausgangspunkt weiterer Gemeindenbildung. Ihrerseits sind diese Gemeinden wieder das Zeugnis, daß auch über den ursprünglichen Kreis der ersten Jünger hinaus, andere Menschen von Jesus und seiner Sache betroffen werden können. ⁷⁰⁾

Diese Feststellung, daß die Kirche in ihren ersten Gemeinden Ausdruck und Folge des Betroffenseins durch Jesus (erst direkt und nachher als verkündetem Herrn) ist, sagt etwas Entscheidendes aus über die Grundstruktur der christlichen Gemeinden. Sie werden nicht von oben dekretiert; sie werden nicht durch Jesus selbst organisiert; aber dennoch sind sie und bleiben sie, wenn sie ihrem Ursprung treu bleiben wollen, immer neu durch Jesus motiviert.

Mit Schuster ⁷¹⁾ kann man hier sprechen von einer 'Ekklesio-logie von unten'. Kirche entsteht aus Betroffenheit der Glau-benden durch Jesus. Kirche ist - sagt Schuster - die konse- quente Reaktion von Menschen, die ihre Hoffnung und ihren Glauben auf jene Sache setzen, die Jesus als die Sache Gottes für den Menschen glaubwürdig gemacht hat. Weil diese Sache eine unmittelbare Auswirkung auf das Zusammenleben der Men- schen in Jesu Umgebung und vor allem auf die Jüngergruppe selbst hatte, findet man als Glaubender keine andere sinnvol- le Möglichkeit, diese Sache Gottes weiterzurealisieren, als dadurch, daß man versucht sie wiederum wahr zu machen in menschlicher Gemeinschaft, d.h. in einer Gruppe oder Gemeinde. Nur hier und so kann greifbar gemacht werden, was Evangelium bedeutet, was Vergebung für Schwache und Sünder, was Solida- rität mit Außenstehenden, was Einsatz für Verlierer und Abge- schriebene, kurz was die Nähe eines liebenden Gottes, also was Reich Gottes ist.

Wenn der Ursprung der Kirche auf diese Art sachgerecht analy- siert werden kann, wird es auf der Stelle deutlich, wie ein Volk (Ochlos) zur Kirche wird: durch die Jesus-Orientierung einer Gruppe von Menschen, die an ihn glauben und in ihn ihre Hoffnung setzen, und die die Anstöße, die sie aus Jesu Worten und Verhalten und seiner ganzen Person auffangen, in einer Praxis der brüderlichen Gemeinschaft und des Aufbruchs in eine neue Geschichte Gottes aktualisieren.

Damit fanden wir eine globale erste Antwort auf die Frage nach der Weise, wie ein Volk zur Kirche wird. Hier zeigt sich, wie- viel geschehen muß, damit das volkskatholische Volk in tiefe- rem Sinn Kirche wird.

(2) Die Gegenfrage, wie eine Kirche zu einem Volk wird, ist von unserer biblischen Vorgeschichte her schwieriger zu be- antworten. Doch gibt es ein wichtiges Indiz.

Für Israel galt als zwingende Folgerung des Bundes Jahwes mit ihm, daß es sich wie ein freies und priesterliches Volk ver- halten sollte. Die Notwendigkeit einer dauernden Wiederkehr zum idealen Anfang wurde im Pentateuch mit seiner mosaischen

Gesetzgebung als Ganzes in Worte gefaßt und rituell lebendig gehalten und noch besonders festgelegt in der periodischen Feier des Jubeljahres als Befreiung aller versklavenden Bande innerhalb des Gottesvolkes. Aber in Wirklichkeit wurde diese Feier nie als solche historisiert. Die großen Propheten warfen in ihrer Zeit dem offiziellen Israel der Könige und Priester vor ⁷²), daß es dem Gottesbund untreu war und Umkehr brauchte; sie wurden aber verworfen.

Jesus rief gleichfalls das offizielle Gottesvolk zu einer 'metanoia' auf, einer Umkehr des Herzens und der religiösen Praxis: er wurde ermordet und im weiteren Verlauf des Geschehens entstand der große Skandal, das Israel als offizielles Gottesvolk in Opposition kam zu der neuen Ekklesia der Anawim.

Kirche-Werden zeigt sich in der Heilsgeschichte als ein typisches Geschehen, das sich theologisch charakterisiert als ein Vorgehen Gottes, der von der Unterseite aus den Status quo des offiziellen Gottesvolkes unter Kritik stellt. Tatsächlich kann ohne viel Mühe konstatiert werden, daß in jeder sich entwickelnden Gesellschaft am Rande jene menschlichen und auch religiösen Werte bewahrt werden, die durch die Entwicklung beiseite geschoben wurden. Dort finden wir jene Elemente, die die moderne Gesellschaft und auch die moderne Kirche in Frage stellen können.

Aufmerksamkeit schenken an das, was am Rande erscheint und dies fördern, subvertiert die etablierte (Un)Ordnung. Am Rand - wir folgen dem Gedankengang Mesters - steckt das kritische Element der heutigen Gesellschaft, nicht wie eine Idee die man studieren soll, sondern wie eine Kraft die wachgemacht und organisiert werden soll. Dort reflektieren sich wie in einem Spiegel unsere Schwächen und Mängel.

Die theologische Problematik, die uns beschäftigt, ist hier nur kurz anzudeuten: wie ist es möglich, daß sich innerhalb des Laos immer wieder ein Ochlos bildet, also daß man nach der Auserwählung immer wieder zurückfällt in ägyptische Verhältnisse? Der Bund Gottes ist wesentlich Berufung aus der Sklaverei und Befreiung. Diese Befreiung ist die Würdigung

des Volkes zu freien Menschen, die exklusiv Gott gehören: damit streitet jede interne Form des Sklavenverhältnisses. Dennoch bildet sich im Laos eine Führungsschicht, die herrschend den Rest des Volkes zu einem Ochlos macht: Menschen ohne Würde und namenlos. Damit wird das offizielle Gottesvolk dem Bund untreu. Gott sucht sich ein neues Subjekt als Bundespartner in diesem Ochlos. Dieser Vorgang wiederholt sich auch im neuen Bund des Blutes Jesu. Die Freiheit der Kinder Gottes, die Paulus verteidigt (Gal 5,1-13), wird anscheinend auch innerhalb des neuen Gottesvolkes in der Kirche, eingeschränkt und beseitigt durch eine neue Führungsschicht.

Die heutige Problematik einer Kirche des Volkes fragt offensichtlich neu nach einer derartigen Bekehrung und Umkehr. Die Kirche soll - wenn sie Gottes Sprache hören will - eine Bewegung vom Zentrum zur Marge in Gang setzen. Sie soll alles mögliche tun, um die Marge zu wecken, damit sie selber hören kann, was Gott spricht. Dies fordert eine Umkehr ihres pastoralen Wirkens.

4.2.3.2 Schisma zwischen Kirche und Volk in Brasilien

Man könnte in Brasilien, wie aus den gemachten Beobachtungen hervorgeht, von der Drohung eines Schismas zwischen Kirche und Volk sprechen. Ähnlich wie im offiziellen Gottesvolk der Hohenpriester und Schriftgelehrten aus Jesu Zeit ist das Volk, im Sinn von Ochlos, aus dem Zentrum zu der Peripherie oder der Unterseite gedrückt. Auch in der katholischen Kirche von heute existiert eine Unterschicht der einfachen Gläubigen, der Volkskatholiken und Volksfrommen. Diese Unterschicht hat nicht die Bedeutung von 'Basis', wie dieses Wort in dem Slogan von 'zurück zur Basis' und 'Basisgemeinschaft' gerne gebraucht wird, sondern von Menschen an der Marge, die die Rolle der Begünstigten zugewiesen bekommen, und, kirchlich als Objekt pastoraler Betreuung identifiziert, außer dieser Rolle nicht zur Sprache kommen. Intern in der Kirche sahen wir im zweiten Teil das geschichtliche Vorwärtsdringen des offiziellen Katholizismus als priesterkirchlichen Katholizismus, der seinen historischen Höhepunkt im Romanisierungsprozeß erreichte.

Der Grund der Tatsache, daß das katholische Volk in Brasilien nicht als Subjekt der neuen Geschichte vor Gott tritt, ist nicht zu suchen - wie es in dieser Studie klar wurde - in irgendeinem Mangel an religiösen Kenntnissen oder in menschlicher Passivität, oder in einem anderen Defizit seitens des Volkes, und auch nicht nur in kirchlicher Untreue. Die Wurzeln reichen weit zurück bis in die reale kolonial-beherrschte Geschichte dieses Volkes. Die brasilianische Geschichte ist - allerdings nicht nach der offiziellen Lesung der Geschichtsschreibung, sondern von der Sicht der Verlierer interpretiert - eine gewalttätige Geschichte, in der den Indianern, den Schwarzen und der einfachen Landbevölkerung nicht gestattet wurde ein neues Volk zu werden; sie wurden als 'Nicht-Volk' übersehen, beseitigt oder als Unterschicht in die Nation integriert ⁷³⁾ und auch heute bietet das soziale, ökonomische und auch das (kirchlich) religiöse System dem nicht-privilegierten Menschen keinen Raum, um sich selbst zur Sprache zu bringen. Die Lebensbedingungen und die kulturelle Entfremdung unterdrücken das einfache Volk. Es hat den Anschein, daß die Kirche selbst als offizielle Instanz in ihrer Praxis dem Volk noch immer seine Identität versagt, es in ihrem Evangelisierungskreuzzug zum Schweigen bringt, und so trotz aller korrigierenden Anstrengungen verhindert, daß die Volkskatholiken die Kirche mitmachen konnten und können.

Jedoch behauptet Metz in einem inspirierten Vortrag über Kirche und Volk in Madrid ⁷⁴⁾, daß die Kirche in ihrer konkreten Gestalt ohne Volk nicht sie selbst sein kann. Sie wird ein tödliches Institut, sagt er, wenn sie ohne Volk, ohne die religiösen Erfahrungen des Volkes, ohne seine kollektiven Erinnerungen, sich rein auf die Freiheit des einzelnen Menschen verlassen sollte. Dann würde sie verhungern an ihrem eigenen institutionellen Skelett. Ihre Theologie braucht durchaus die Symbole und Erzählungen des Volkes in der Kirche.

Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis sich gegenüber dem Volk und seinem Erleben der katholischen Welt unkritisch verhalten sollen. Die kritische Haltung darf aber nicht zu einer

direkten Kritik an der volkskatholischen Symbolwelt führen. Eher soll sie dazu führen, die einfachen Gläubigen in die Lage zu versetzen, selber immer mehr zu Subjekten ihrer eigenen Symbolwelt zu werden. Denn in diesem Fall werden diese Symbole nicht Zeichen der eigenen Entfremdung und deren Ersatz nicht Zeichen einer noch weitergehenden Enteignung sein, sondern sie können letztlich von jenen Glaubenden kritisiert werden, die sie selbst auch gebrauchen.

Aus dieser Betrachtung geht eine wesentliche Schlußfolgerung hervor: die theologische und pastorale Bemühung der Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus wird sich vor allem auf die Subjektwerdung des Volkes in der Kirche richten müssen. In jeder Kritik in bezug auf die volksreligiöse Welt soll das Volk selbst einbezogen werden, und es ist eine Grundbedingung, daß die Gläubigen sich selbst in der Kritik aussprechen. In einer echten Kirche des Volkes sind die Glaubenden selbst gerufen, Träger der gläubigen Reflexion und Subjekt der kirchlichen Praxis zu sein. In dieser Forderung verwirklicht sich der agogische Aspekt, den alle pastorale Praxis innehaben soll: in der Pastoral handelt es sich darum, daß dem Volk das Wort gegeben wird und das Volk also etwas zu sagen hat. ⁷⁵⁾

In der Befreiungstheologie wird diese Forderung besonders betont. Die Tatsache, daß das volkskatholische Denken und Verhalten politisch und sozial nicht unschuldig ist, rechtfertigt keine Evangelisierung von der Kirche aus, die die Form einer unmittelbaren Kritik auf die Volksfrommen und ihre Glaubenswelt annimmt. An erster Stelle soll die kirchliche Kritik sich auf die eigene Glaubenswelt richten und soll der offizielle Katholizismus seine Funktion gegenüber dem Volkskatholizismus kritisch durchdenken. Als nächstes soll diese Kritik sich richten auf diejenigen, die die Symbole, Erzählungen und Erinnerungen des Volkes mißbrauchen, ausbeuten und ihren eigenen Zielsetzungen unterordnen. Denn nicht die kollektiven Bilder und Erinnerungen und die völkische Mystik korrumpieren das Christentum, sondern die Weise, auf die dies alles für die Interessen Anderer und letztlich gegen die religiöse Identität und Autonomie des Volkes gebraucht wird. ⁷⁶⁾

4.2.3.4 Auf dem Weg zu einer Kirche des Volkes

Die Umkehr einer Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes ist nicht ein reines Zukunftsprojekt. Es gibt schon einen Ort neuer Erfahrungen. In Brasilien ist seit 15 Jahren eine Bewegung realer Bekehrung der Kirche im Gange in den sogenannten Basisgemeinschaften. In dieser Bewegung werden, erst vereinzelt, aber nun immer mehr, einfache Männer und Frauen als Glaubende ernst genommen, Menschen des Volkes ohne Macht oder Kultur, oder wie wir sagen möchten, Menschen die nur die Macht und Kultur der Armen besitzen. Dort ist der Fundort und die Fundgrube einer neuen Ekklesiologie. Da gibt es Ansätze, daß die Kirche neu 'aus dem Volk geboren' wird. 77)

Die Wirklichkeit der Kirche in Alagoas und Juazeiro ist nicht die globale kirchliche Wirklichkeit Brasiliens. Gerade weil das Werden einer populären Kirche unscheinbar klein anfangen muß, und weil unvermeidlich Kirche des Volkes 'in statu nascendi' noch nicht gleich die Praxis der offiziellen Kirche durchdringt und umändert, gibt es beinahe selbstverständlich in dieser Studie der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero wenig von diesem kirchlichen Umkehrungsprozeß zu registrieren. Hier handelt es sich um eine massenhafte Volksbewegung, die in ihrer gesellschaftlichen Wichtigkeit schon von alters her Objekt pastoraler Sorge der großen Kirche war. Dort handelt es sich um ein 'grass-root' Phänomen von hier und da entstandenen Gruppen, die sich im Schatten offizieller Unwichtigkeit entfalten können.

In diesem Zusammenhang versuchen wir nun kurz das Phänomen der brasilianischen Basisgemeinschaften zu charakterisieren, um zu sehen, inwieweit diese Bewegung einen erfolgversprechenden Versuch darstellt, innerhalb der Möglichkeiten, die das herrschende gesellschaftliche System läßt, die Kirche dem Volke wiederzugeben.

In Brasilien ist die Bewegung der Basisgemeinschaften schon seit über 10 Jahren, also schon kurz nach der ersten Signalisierung ihrer Entstehung, von der offiziellen Kirche aufgenommen. Das Jahr 1964, als das heutige Militärregime die Re-

gierung übernahm, hat einen entscheidenden Schlüsselwert für das Verständnis des Werdeganges der Bewegung. Die Unterbindung der vielschichtigen, mehr oder weniger politisch bewußtmachenden Aktivitäten der Kirche unter dem Volk von vor diesem Jahr ließ nur einen Weg zum Volk offen: den der innerkirchlichen Aktualisierung. Die wenigen Experimente, die während des besonders im Nordosten gewalttätigen Umsturzes stehen blieben, waren anders als die Basiserziehungsbewegung (MEB) und die Agrarligen, solche, die eine direkt pastorale, die Pfarrgemeinde selbst erneuernde Bedeutung und Richtung hatten: die Namen von São Paulo de Potengi und Ponto de Carvalho im Nordosten - aktive Gemeinden, die schon vor dem Konzilsbeginn sich auf neue Art belebten - wurden von der Spitze der damaligen nationalen Bischofskonferenz in der ganzen brasilianischen Kirche bekannt gemacht und als Modell hingestellt.⁷⁸⁾

Daraus resultierte, daß schon vor 10 Jahren die Bildung von Basiskommunitäten unter dem Volk ein offizieller Agendapunkt der kirchlichen Führung war.⁷⁹⁾ Beinahe selbstverständlich wurden nach dem Abschluß des Konzils seine Resultate in Brasilien übersetzt in eine konkrete Orientierung - vom Zentrum (CNBB) aus - der kirchlichen Praxis in die Richtung der Basisgruppen. Es bildete sich ein ganz und gar im konziliaren Kirchenverständnis wurzelnder theologischer Begriff der 'kirchlichen Basisgemeinschaft'. Die Bewegung der brasilianischen Basiskommunitäten ist also in einer Phase der gesellschaftlichen Frustrierung kirchlicher Aktivitäten, zwar nicht entstanden, aber doch gefördert und gelenkt; sie ist die praktische Operationalisierung und lokale Übersetzung der innerkirchlichen theologischen Erneuerung, die die Universalkirche im Konzil ausgearbeitet hatte. Im Verlauf der nachkonziliaren Jahre bis zum heutigen Zeitpunkt ist die Bildung lokaler Basisgruppen in allen Diözesen - auch in Alagoas! - auf die erste Stelle der kirchlichen Planung gerückt. Dieser Tatbestand kennzeichnet tiefgreifend die Eigenart der heutigen Bewegung.

Anders als in Argentinien, Italien oder den Niederlanden, bil-

den hier die Basisgemeinschaften keine para-institutionellen Gruppen.⁸⁰⁾ Sie sind nicht spontan in Opposition gegen den kirchlichen Status quo gewachsen. Sie wurden geplant als kirchliche Reform und sind integriert in die kirchlichen Strukturen und eng an Bischof und Pfarrer gebunden. Im allgemeinen fällt die Betonung hier deutlich mehr auf Gemeinschaft als auf Basis, eine Beobachtung die aufweist, daß der Blick zunächst kirchlich intern gerichtet ist. Die Basisgemeinschaften verstehen sich als pfarrgemeindliche und diözesane Basis, und ihre Grundanliegen zentrieren sich auf das Leben der lokalen Kirche selbst. Die soziale Problematik bleibt - wenigstens in ihren strukturellen Dimensionen - im Hintergrund. Darum haben diese Kommunitäten nicht das Wesen einer Aktionsgruppe. Sie sind meistens entstanden als Dezentralisierung der Pfarrgemeinde und sie versuchen deren Funktionen zu übernehmen und neu zu beleben. Es sind also auf Beständigkeit gerichtete Gruppen, in denen die biblische Betrachtung und die liturgische Feier (Sonntagsversammlungen ohne Priester, Taufgespräche usw.) zentral stehen. Das Evangelium und das liturgische Gebet werden in diesen Gruppen jedoch den Teilnehmern übergeben, die es in ihrer Relevanz für den konkreten Alltag zu deuten versuchen. Für die Verbreitung und Begleitung der Basisgemeinschaften werden beinahe überall auf Diözesanebene (wie wir in Alagoas konstatierten) oder auch auf Pfarrebene Teilnehmer aus diesen Gruppen rekrutiert, um Intensivkurse der Ausbildung mitzumachen.

Hier spürt man die direkte Auswirkung der politischen Lage des Landes: es sind nur nicht politische Formen der Volksorganisation möglich. Zugleich hat man hier zu tun mit dem Effekt der Tatsache, daß gewöhnlich Priester und Religiöse die stimulierende und steuernde Kraft hinter den Basisgruppen sind.

Diese Charakterisierung gibt Anlaß für den Verdacht, daß die Bewegung der kirchlichen Basisgemeinschaften faktisch meistens ein weiteres Vordringen des kirchlichen Milieus bedeutet. In Alagoas und in den meisten Diözesen steht diese Bewegung zur Basis rechtwinkelig auf einer offenen und toleranten Haltung dem Volkskatholizismus gegenüber: die Volkskatholiken, die

sich in den Basisgemeinschaften zurechtfinden, hören auf, Volkskatholiken zu sein und bekehren sich zum kirchlichen Katholizismus. Bildung von Laien, Katechese und Evangelisierung, von direkt theologischer und kirchlicher Inspiration getragen, bedeuten oft eine Art Kreuzzug gegen die volksreligiöse Welt, weil sie sich als unmittelbar auf diese Symbolwelt bezogene Kritik gestalten. ⁸¹⁾

Nun ist aber diese Umkehrbewegung allmählich in einer neuen Phase angekommen. An vielen Orten bestehen diese Basisgruppen nun schon jahrelang und beginnen ein reales Gewicht innerhalb des kirchlichen Organismus zu bekommen. Es gibt tatsächlich Bistümer in Brasilien, in denen das Gesicht der Kirche lokal mehr geprägt wird von diesen Basisgruppen als von den sie fördernden und inspirierenden Bischöfen und Priestern. ⁸²⁾ Da wird auf lokaler Ebene eine neue Kirche des Volkes geboren, die sich nicht mehr charakterisieren läßt als ein Aufmarsch des kirchlichen Katholizismus. Diese neue Lage wird auf die Dauer die Züge der katholischen Kirche Brasiliens als Ganzes wesentlich umändern können.

In manchen Basisgruppen verlegt sich der Akzent immer mehr auf die Aktualität des Alltagslebens des Volkes und wird Raum geschaffen für die Weisheit der Armen und für die Weisen, in denen die Verlierer ihr Leben und die Geschichte interpretieren. Vorläufig kann man noch konstatieren, daß die Schriftlesung in den meisten Basisgruppen sich selektiv beschränkt auf das Neue Testament und auf die Weisheitsliteratur des Alten Testaments, die Israels Volksweisheit wiedergeben, während für die Erhellung der aktuellen Wirklichkeit des Volkes die historischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments und die Apokalypse auffällig beiseite gelassen werden. ⁸³⁾ Meistens trifft die Behauptung zu, daß auch dieser Prozeß langsamer Öffnung zum größten Teil durch die von oben her, über aufgeschlossene Priester, Schwestern und Theologen vermittelte Beeinflussung nachkonziliarer Weiterbildungen der kirchlichen Theologie veranlaßt wird. Namentlich kann hier auf die Anwesenheit des Befreiungsdenkens in Minderheiten innerhalb der brasilianischen Kirche verwiesen werden. Dieser

Prozeß der Akzentverschiebung in den Basisgruppen und der Durchwirkung der Basisgruppenbewegung in der Kirche als Ganzes ist schon deutlich als Ansatz in der jetzigen Praxis nachzuweisen.

In dieser Kirche also, die angefangen hat aus dem Volk geboren zu werden, ist es möglich, die traditionelle kirchliche Praxis gegenüber Volk und Volkskatholizismus fundamental zu überwinden. Auf dem zweiten Nationalkongreß über Basisgemeinschaften in Vitoria (1976) ⁸⁴⁾ wurden die Teilnehmer sich auf einmal bewußt, daß tatsächlich die Basisbewegung nicht notwendigerweise auf und feindlich (direkt kritisch) gegenüber dem Volkskatholizismus stehen muß, als in einem Bericht aus Mato Grosso dargestellt wurde, wie eine Landarbeiterkommunität das traditionelle Ortspatronatsfest von Sankt Sebastian, das in der Vergangenheit immer von der lokalen Oberschicht finanziert und organisiert wurde, selbst in die Hand genommen hat und in ihrem Streit um den Grundbesitz gegen den Landherrn umdeutete. Sebastian wurde dargestellt als der einfache Soldat, der wie sie das Evangelium kennenlernte, und sich, seiner Würde bewußt, nicht mehr beugte vor der Übermacht des Militärkommandanten, der ihn zwingen wollte das Evangelium zu verleugnen.

Dieses Beispiel zeigt, daß tatsächlich in diesen Basisgruppen eine neue Kirche entsteht, die auf andere Weise mit ihrem Glaubensgut umgeht. Die (Befreiungs)Theologie, die da entsteht, wird keine professionelle Büchertheologie sein, sondern eine mystische Theologie, die erzählend und bildlich die verborgene Lebens- und Leidensmystik des Volkes selbst zur Sprache bringt. Die Basiskommunitätstheologie wird sich immer mehr beschäftigen mit der Verständlichkeit der Eigenart der christlichen Botschaft für den Armen und Verlierer. Das Öffnungszitat Gutierrez' am Anfang der Studie aufgreifend, kann man sagen: unvermeidlich wird diese Kirche des Volkes ihre Thematik sich nicht stellen lassen durch den Nichtglaubenden, sondern durch Fragen und Verzweiflungen des Nicht-Menschen in bezug auf diese Erde. ⁸⁵⁾

In dieser entstehenden Kirche bleibt immer weniger die Bibel

ein Kirchenbuch in dem Sinn, daß sie ein Buch für Exegeten ist und als liturgisches Drehbuch gebraucht wird. Dem Volk selbst in die Hand gegeben - dazu hat die Exegese allerdings eine wesentliche Rolle zu erfüllen ⁸⁶⁾ - lernt es schnell seine Geschichte zu deuten im Licht der Memoria Christi und der Erinnerungen Israels. Auch die Liturgie, dort wo sie in agogisch kluger Weise dem Volk zu eigen gemacht wird, verlebendigt sich: nicht länger steht der rituell repetierende Aspekt der Gedächtnisfeier absolut; und es zeigt sich, daß Taufe und Eucharistie erst in ihrer explizit christlichen Bedeutung zu ihrem Recht kommen, dort wo in ihr der emotionalen Expressivität des volksreligiösen Lebens Raum gegeben wird.

Der kirchliche Änderungsprozeß, der hier angesetzt hat, wird sich - wir sprechen hier von einem Realutopiebild ⁸⁷⁾ - immer deutlicher profilieren in die Richtung einer echten Kirche des Volkes. Je nachdem die Kirche Brasiliens sich tatsächlich als ein Netzwerk kleiner lokaler Gemeinschaften charakterisieren läßt, wird sie in der Zukunft weniger als Lokalagentur einer Universalkirche existieren. Durch diese Gemeinschaften wird sich nach und nach ihr kulturelles und soziales Zentrum in die Welt der Armen selbst verlegen. Sie wird eine Kirche der Kleinen werden, in der dem Volk das Evangelium und der Geist übergeben und ausgeliefert werden. Sie wird sich gestalten als eine Gemeinschaft, in der größere Glaubensoffenheit für vorhandene charismatische Begabungen sich kreativ entwickelt. In ihr findet das Volk endlich einen Freiplatz, wo die Solidarität unter den Menschen erlebt, thematisiert und gefördert wird.

Eine Kirche des Volkes ist eine arme machtlose Kirche, die prophetisch das Unrecht anklagt und wie die Propheten selbst behandelt wird. In solch einer Kirche akzeptiert das Amt das Risiko der Selbstauslieferung an die Armen und besonders auch das Risiko, unter den Armen das Bewußtsein ihrer Würde und Rechte und die Hoffnung auf eine andere Weltordnung zu nähren. Ist einmal ihr Zentrum in die Welt der Armen verlegt, so wird sie von dort aus versuchen, Zeugnis des Evangeliums zu geben, ohne mit anderen Kommunikationsmöglichkeiten zu rechnen als

dem unmittelbaren Kontakt zwischen Personen und Gruppen, im Glauben an die Kraft der Machtlosigkeit.

In dieser Kirche bleibt der Schwerpunkt nicht in den institutionellen Strukturen des überlokalen Organismus liegen: dieser Schwerpunkt liegt dann an der Basis, beim Volk, in der lebendigen religiösen Gemeinde, in der immer mehr die einfachen Glaubenden und Volkskatholiken die tragenden Subjekte werden. In ihr bildet sich eine katholische Identität, die nicht von oben her, sondern aus der religiösen Glaubenserfahrung der Menschen selbst entsteht. Die freie und kreative Gegenwart der Unterdrückten in der christlichen Gemeinde wird zu einer tiefgreifenden Änderung führen in den Strukturen und Wertvorstellungen der Universalkirche. Die in diesem Prozeß zu machende Glaubenserfahrung wird die Überzeugung wachsen lassen, daß die Kirche tatsächlich leichter die Verfolgung der Mächtigen und die Verachtung der Experten überlebt, als den nicht in Worte gefaßten Zweifel der Kleinen und Machtlosen. Diese Kirche des Volkes wird das Christentum nicht erleben als eine Religion der Sieger und Erfolgreichen. Sie wird verhüten können, daß der Katholizismus zu einer rein modernen, dem Fortschritt angepaßten Religion wird, die in ihrem explizit religiösen, ihr zugeteilten Bezirk zeitgemäß mitfunktioniert. In dieser Kirche wird es nicht möglich sein, Leid und Mißerfolg als etwas im Prinzip Überholtes und Abzuschaffendes anzusehen. Im Gegenteil, dieser populäre Katholizismus wird eine Mystik des Leidens entwickeln, die gegen den modernen Fortschrittsglauben mit seiner elitären Flucht vor dem Tod resistent sein kann. Er wird die Symbole und Äußerungsweisen erhalten, die notwendig sind, um Leid und Tod menschlich zu akzeptieren, um trauern zu können, um in uns das Vermögen zu erwecken Pein zu leiden und so auch die Schmerzen anderer mitzutragen und auf diese Weise das Kreuzmysterium zu erleben.

Wenn die Armen und Schwachen, die Kranken und Verlierer Subjekt in dieser Kirche sind, wird die kirchliche Praxis Werte verleiblichen und present stellen, die für die Gesellschaft der Zukunft wichtiger sind als die Errungenschaften der Starken und Reichen. Die Werte von Bruderschaft, Freundlichkeit,

Mitgefühl und Solidarität, Anspruchslosigkeit und Demut, Reinheit des Herzens; Kontemplation und Respekt für die Natur sind nun einmal leichter zu symbolisieren in den Symbolen der Armut und Schwäche als in denen der Kraft und Herrschaft. ⁸⁸⁾

Dieser neue Volkskatholizismus wird den Unterschied entdecken zwischen Herrschaft über die Schöpfung und von Gott aufgetragener Verwaltung derselben. Er wird uns dazu erziehen können, uns selber auf einer fundamental anderen Stelle im Kreis der bestehenden Dinge zu sehen: als Volkskatholiken wird es uns vielleicht gelingen, alle Arroganz aus dem Kopf zu schlagen und als eine Art neuer Franz von Assisi in Vögeln, Eseln, Wölfen und Himmelskörpern Brüder und Schwestern zu sehen und so die Plünderung der Erde als religiös unzulässig einzustellen.

Letztlich wird diese Kirche des Volkes sich kennzeichnen durch das Fest. Nicht nur das liturgische stilisierte Fest, sondern auch das völkische Feiern von Leuten, die wissen was Bedrängnis und Leid ist. In dem sozial geschädigten Volk wird das Glaubensleben mehr sein als Opium zur Betäubung namenlosen Schmerzes. Christliche Hoffnung ist kein Vorrecht des Menschen, der zu vollem sozialen Menschsein gelangt ist, Freude und Glück sind keine Privilege für den Sieger. Auch im Elend kann und darf an Gott gedacht werden und darf der Glaubende seinen Namen preisen. Leid ertragen, Kämpfen gegen das Leid und im Leid Feiern erweisen sich als zusammenpassend. In den Spirituals der nordamerikanischen Neger hat James Cone ⁸⁹⁾ die Verbindung zwischen Befreiungskamp und Befreiungsfest überzeugend aufgezeichnet. Die Erinnerung an das Leiden des Gekreuzigten gestattet der Kirche des Volkes nicht das Fest als eine Flucht aus peinlichen irdischen Verhältnissen aufzufassen; die lebendige Hoffnung auf den Auferstandenen läßt in gleicher Weise nicht zu, nur zu klagen und freudenlos die Ursache des Leidens unter Anklage zu stellen und zu bekämpfen. Der Weg der Befreiung des Menschen aus Mangel und Unrecht führt nicht zum Ziel, wenn dieser Weg selbst nicht schon einen Vorgeschmack und eine Antizipation jener kommenden Freiheit ist. ⁹⁰⁾

5 ZU EINER NEUEN PRAXIS DER KIRCHE

"Es waren einmal drei Prophetenschüler, die zueinander sagten: Wir haben die heiligen Bücher gelesen und können nun die Menschen unterrichten.

Der erste stellte sich v o r die Menschen und sagte: 'Weh euch, ihr müßt euch bekehren!' Die Menschen fragten ihn: 'Wie müssen wir das tun?' Er erklärte ihnen das Gesetz und die Gebote. Die Leute taten alles, was er sagte, aber sie bekehrten ihr Herz nicht zu Gott.

Der zweite ging den Menschen e n t g e g e n und sagte: 'Hört, ihr müßt euch zu Gott bekehren!' Die Menschen fragten ihn: 'Wie müssen wir das tun?' Er lehrte sie beten. Alle taten, wie sie gelehrt worden waren, aber sie bekehrten ihr Herz nicht zu Gott.

Der dritte stellte sich m i t t e n u n t e r die Menschen und horchte mit ihnen zusammen auf Gottes Wort. Dennoch fragten die Menschen: 'Was müssen wir tun?'

Er schwieg, ging nach Hause und bekehrte sich zu Gott. Da bekehrten auch die Menschen ihre Herzen zu Gott."

Legende ¹⁾

5.0 Einleitung: Kirchliche Diakonia und Evangelisierung

Die theologische Reflexion, die der Analyse der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero und der kirchlichen Praxis ihr gegenüber folgte, führte zu der Aufzeichnung eines neu entstehenden Selbstverständnisses innerhalb der katholischen Kirche Brasiliens, in dem ihre Position gegenüber dem Volk anders eingeschätzt und ihre Funktion als Träger des Evangeliums auf neue Weise interpretiert wird. Von diesem neuen kirchlichen Selbstverständnis her versuchen wir nun zum Schluß, über eine alternative kirchliche Praxis gegenüber der Frömmigkeitsbewegung um Padre Cicero nachzudenken.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß eine dialektische Beziehung zwischen dem kirchlichen Katholizismus und dem Volkskatholizismus real besteht. Innerhalb des katholischen Universums sahen wir die dominante Stelle der organisationell gefaßten römisch-katholischen Kirche und den lebensnahen verschwommenen und untergeordneten Volkskatholizismus, der im Frömmigkeitsleben der Anhänger Padre Ciceros für uns konkret

Gestalt bekam. Aus der vollzogenen Reflexion wurde deutlich, daß dieser Volkskatholizismus nicht ohne seine anlehrende Verbindung mit der Kirche bestehen kann, während auch umgekehrt behauptet werden darf, daß die offizielle Kirche ohne Volk zu einer dürrtigen Institution zusammenschrumpft.

Von dort ausgehend fragen wir in erster Instanz, welches die Funktion der offiziellen Kirche dem Volkskatholizismus gegenüber sei: nicht nur soziologisch aufgrund der wahrgenommenen Faktizität (Diktat der Tatsachen!), sondern gerade auch theologisch, d.h. aufgrund des gläubigen Selbstverständnisses der Kirche selbst. Dies möchten wir tun, indem wir den theologischen Begriff Diakonia, der vorher schon im befreiungstheologischen Sinn gebraucht wurde, deutlicher umreißen und im Zusammenhang des befürworteten Umkehrprozesses von einer Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes anwenden.

Nachher werden wir auf den Inhalt des Begriffes Evangelisierung reflektieren, insoweit dieser Begriff zugespitzt werden kann auf die kritische Aufgabe, die die Kirche sich selbst in ihrer Beziehung zur Volksfrömmigkeit zuweist.

Daher wird der letzte Teil der Studie eingeteilt in zwei Abschnitte:

- 5.1 = Diakonia als theologische Deutung der Funktion des kirchlichen Katholizismus gegenüber dem Volkskatholizismus
- 5.2 = Evangelisierung als Zusammenfassung der neuen Praxis der Kirche in bezug auf die Volksfrömmigkeit

5.1 DIAKONIA ALS THEOLOGISCHE DEUTUNG DER FUNKTION DES KIRCHLICHEN KATHOLIZISMUS GEGENÜBER DEM VOLKSKATHOLIZISMUS

Es könnte das Mißverständnis entstehen, daß es real möglich wäre, eine zukünftige Kirche des Volkes zu entwerfen, die die heutige Gegenüberstellung von kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus wegnehmen würde. Tatsächlich befürworten wir in dem letzten Paragraphen des vierten Teils eine Umkehr zu einer Kirche des Volkes. Dieser Prozeß ist aber eine theologische Utopie, die erst in Termini eines konkreten Führungsziels für die kirchliche Praxis übersetzt werden muß. Dies geschieht z.B. wenn gesagt wird, daß die Pastoral als Ziel gesetzt bekommt, den Übergang zu einer Kirche des Volkes zu fördern und zu beschleunigen. Die Planung der Praxis der Kirche geschieht dann in Richtung des Kirchenbildes, in dem die einfachen Gläubigen, i.c. die Volkskatholiken, Subjekt in und von der Kirche werden, da ihnen Wort und Sakrament schon jetzt wirklich in die Hände gegeben werden. Diese Zielsetzung bedeutet jedoch keineswegs, danach gestrebt werden soll, den kirchlichen Katholizismus als Gegenpol wegfallen zu lassen zugunsten des Volkskatholizismus oder umgekehrt.

Diese Bestrebung kann jedoch impliziert liegen in einer Form der Pastoral, die sich derartig auf die Bildung einer Kleingruppen-Kirche richtet, daß dies auf Kosten der Volkskatholiken zu geschehen droht. Es gibt tatsächlich eine Bewegung in der nachkonziliaren Kirche - wir signalisierten sie in der lokalen Kirche von Alagoas (siehe 2.3.2) -, welche auf radikale Weise mit der Vergangenheit brechen will und sich scharf gegen den Traditionskatholizismus absetzt. In ihr legt man großen Wert auf das kommunale Moment, strebt nach Intensivierung der innerlichen Spiritualität und auch nach aktivem Einsatz in der sozialpolitischen Situation, aber vernachlässigt bewußt die Funktion, die die Kirche als Institution dem Volk gegenüber hat. Diese pastorale Bewegung verkörpert sich namentlich in den progressiven Priestern, die sich ganz aus den Pfarrstrukturen zurückziehen möchten und sich nur noch mit Basisgruppen beschäftigen wollen. Sie kommt zutage in der viel verlangenden Taufpastoral mit intensiver Taufvorbereitung²⁾, und in jenen Formen der Liturgieerneuerung, die Li-

turgie nur in ihrer innerkirchlichen Dimension definiert. Dort ist man anscheinend nicht in der Lage, das Übergangsmuster der völkischen Liturgieteilnahme positiv zu interpretieren; der Priester fühlt sich vom Volk als nur Zeremonienmeister herabgesetzt. Diese pastorale Praxis ist genau genommen darauf gerichtet, die religiösen Riten und Symbole des Volkes zu eliminieren: Bilder werden aus der Kirche entfernt, Kirchenräume werden als plurifunktionale Versammlungsorte eingerichtet und der Zugang zu den Sakramenten wird erschwert; lieber möchte man die Kindertaufe weglassen als stimulieren und den Rahmen sozial-religiöser Feiern des Familienlebens möchte man auflösen, weil man ihn nicht versteht. Die neue zerebrale Liturgie richtet oft eine Barriere von Riten ohne Wärme und ohne kollektive Emotionen auf. So führt die Pastoral eine Selektierung zwischen dem Volk durch, das keinen Halt findet und sich nicht mehr in der neuen Kirche des modernen Klerus wiedererkennt, und der Elite der bekehrten Kirchlichen, die die pastoralen Direktiven von oben befolgen: ein kleiner ausselektierter Rest einfacher (meist armer) Glaubender, die am Prozeß der Basisgemeinschaftsbildung teilnehmen und sich darin immer weiter aus dem volkskatholischen Milieu entfernen.

Aufgrund der in dieser Studie erworbenen Einsichten ist es u.E. eine ausgemachte Sache, daß diese Pastoral in ihrer radikalen Opponierung zum vorgegebenen Status quo der Interaktion zwischen kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus keinen begehbaren und theologisch berechtigten Ausweg aus der Problematik bildet.

Das Volk wird immer, mehr oder weniger, eine distanzierte Größe für jede beliebige Form der Kirche bleiben, sogar für eine optimale Kirche des Volkes. In der aus der Perspektive der Befreiungstheologie entworfenen Kirche des Volkes ist wohl die Identifikation mit der dominanten und bürgerlichen Kultur überwunden, und darum darf dieses neue Kirchenbild zurecht als dem Volke zugehörend bezeichnet werden. Aber damit ist nicht jede Gradation der Kirchengelassenheit oder der Gegensatz von kirchlicher und nichtkirchlicher Religiosität aufgehoben. Im Gegenteil!

Erstens wird wohl immer die Mehrheit des Volkes auf die typisch völkische Weise die katholische Welt bewohnen. Im Einklang mit den Einsichten Webers³⁾ ist den Massen von Nicht-Virtuosen das Abstandhalten und das auf Distanz-Folgen der kirchlichen Institution inhärent. Volkskatholiken sind die gleichen Personen, die genauso wenig aktiv an ihren eigenen Fachgewerkschaften, ihrer politischen Partei und an der Kirche ihrer Taufe teilnehmen: man sieht sie nie bei den regelmäßigen Versammlungen und sie wollen sich unter keiner Bedingung im internen Leben dieser Institutionen engagieren. Aber sie sind durchaus bei den alljährlichen Werbeveranstaltungen ihrer Gewerkschaft und wählen bei lokalen Wahlen und bestehen ausdrücklich auf die Zeremonien der Erstkommunion ihres Töchterchens. Diese gleichen Menschen sind es, die, wenn sie in die kirchliche Welt eintreten, mit zwei Beinen im Alltag stehen bleiben, und jenes nur wie eine Exkursion tun: utilitär in Funktion der Alltagswirklichkeit und ständig nach der Relevanz für sie fragend, nie wie 'full-timers' (siehe 3.1.5.2).

Zweitens kann man erwarten, daß im Umkehrprozeß der Kirche des Volkes die Partikularität und Eigenheit des kirchlichen Katholizismus noch deutlicher als vorher betont werden. In diesem Prozeß soll es sich - nach Ansicht des Befreiungsdenkens - nicht um eine Ausradierung dieser Eigenart handeln: es geht nicht darum, eine katholische Kirche zu entwickeln, die sich aus ihrer Geschichte und ihrem eigenen Substrat losmacht. Wie schon klar formuliert wurde, handelt es sich um die Subjektwerdung der einfachen Glaubenden in der Kirche: ihnen wird die Schrift, der Christusglaube und die Geistspiration übergeben. Die Kirche wird sich also der christologischen Mitte der Tradition und der anderen typischen Kontrapunktmomente der besonderen Offenbarung nicht entledigen, sondern gerade als Kirche des Volkes ihr (nicht-allgemeines) Sonderwesen schärfer profilieren und die eigene Funktion besser realisieren können.⁴⁾

5.1.1 Diakonia als Dienst einer Kirche des Volkes

Bevor wir weitergehen, muß erst ein theologischer Einwand ge-

gen die gebrauchte Terminologie von kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus berücksichtigt werden. Die beiden Ausdrücke haben in erster Instanz ihren Wert gezeigt, um die empirische Wirklichkeit des Katholizismus zu analysieren: es sind eindeutig empirische Begriffe, die aber jetzt eine Erhellung brauchen, wenn wir sie weiter in dieser theologischen Reflexion anwenden. Es geht eigentlich um drei Ausdrücke: Katholizismus oder katholische Welt (Universum), kirchlicher Katholizismus und Volkskatholizismus. Es ist nun zu fragen, was bedeuten diese Termini in bezug auf den theologischen Kirchenbegriff, also zur Kirche als Glaubensgeheimnis?

Zunächst darf diese Frage nach allem Gesagten nicht mehr im eingeschränkt konfessionellen Horizont gestellt und beantwortet werden. Es ist schon klar, warum unserer Meinung nach die Volkskatholiken und die Padre-Cicero-Verehrer als kirchenzugehörend angesehen werden sollen. In dieser Kirchenzugehörigkeit gibt es viele theologische Gradationen, die beispielhaft thematisiert wurden in der Enzyklika Ecclesiam Suam (1965) über den Dialog. Da kann leicht ein Ansatzpunkt gesucht werden für eine Vertiefung der theologischen Problematik der Kirchenzugehörigkeit. Das ist nicht unsere Absicht und ist hier auch nicht notwendig. Für die noch folgende Reflexion ist es genug, anzugeben, daß es Verdichtungen in der Kirche gibt. Ekklesiologie ist irgendein 'circumincessio' zwischen Soziologie und Theologie⁵); daran kann man nicht vorbei, wenn man nicht über aerische Größen sprechen will. Wenn wir im folgenden abwechselnd über Kirche und kirchlichen Katholizismus als Gegenpol zum Volkskatholizismus sprechen, dann soll man verstehen, daß wir damit nicht auch theologisch den Volkskatholizismus als ein absolutes Gegenüber zur Kirche sehen. Kirche und kirchlicher Katholizismus und Kirche des Volkes gebrauchen wir hier in nicht exklusivem Sinn, um die schon genügend klar definierte Größe anzudeuten.

Eine verantwortliche Operationalisierung der als Utopie dargestellten Kirche des Volkes soll u.E. ausdrücklich jeden Versuch, den Unterschied zwischen kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus wegzunehmen, ausklammern; die Utopie

soll sich übersetzen in die Bestrebung eine derartige Kommunikation und Beeinflussung zwischen beiden möglich zu machen, daß die Kirche des Volkes ständig lebendig bleibt und der Volkskatholizismus den Gläubigen in seiner Freiheit aufblühen läßt. Die katholische Kirche wird, auch in der neuen Gestalt einer wahrhaften Kirche des Volkes, immer noch ihren institutionellen Platz innerhalb der katholischen Welt realitätsgemäß einschätzen müssen. Ihre Haltung muß immer gekennzeichnet sein durch eine Art kritischer Toleranz oder (besser) Akzeptierung der freieren Volksfrömmigkeit.

Die Frage ist folglich nicht, ob die Kirche weiterhin als Stützkonzeption und Bezugsinstitution gegenüber der Volksfrömmigkeit auftreten darf, sondern wie sie dieses historische Band ihrer eigenen Aufgabe nach verantwortlich gestalten kann.

Dienst der Kirche am Volk bedeutet - von der schon ausgesagten Eigenart der christlichen Kirche her - nicht ein Akzeptieren willkürlicher Rollen der Volksfrömmigkeit gegenüber. Er muß immer betont Dienst an dem Gott, der in Israel und in Jesus ein historisch deutliches und persönliches Gesicht bekam, und Dienst an dem da sichtbar werdenden Reich Gottes sein. Er ist auch Dienst an der Welt und an den Menschen, aber dann nicht allgemein der Dienst der Sinngebung und Legitimierung, des Appells und der Geborgenheit, des Friedens und des Protestes gegen Unrecht, den jedwedes menschliche religiöse Leben leisten kann. Der spezifisch christliche Dienst an der Welt realisiert sich als Kontrapunkt zum Schöpfungsbund, der zwischen Welt und Jesu Vater existiert, und richtet sich seinem Wesen nach auf die Hoffnung, die Gottes Verheißung in uns geweckt hat. Dienst der Kirche an den Menschen ist tatsächlich Aufruf zu christlichem Glauben und dieser Glaube ist ein Eingehen in das Heilsmysterium von Jesu Leben, Tod und Verherrlichung. Aber damit ist nicht alles gesagt. Um den Dienst, den die Kirche, auch in ihrer Gestalt als Kirche des Volkes, leistet, richtig in seinem ganzen theologischen Umfang zu verstehen, müssen wir zurückgreifen auf das vorher dargestellte Verhältnis zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung.

5.1.2 Verhältnis zwischen allgemeiner Schöpfungswirklichkeit und besonderer Offenbarung

Die Heilsgeschichte als Ganzes überschauend, kann man eine Dialektik zwischen den zwei Arten von Gottesoffenbarung erkennen, die wir schon im vierten Teil darstellten (siehe 4.1.2.2). Die doppelte Offenbarung können wir, wie Camps es tut ⁶⁾, als zwei Schichten in der Selbstmitteilung Gottes auffassen.

Es gibt eine Grundschrift, die den allgemeinen und durch den Alltag vermittelten Heilsdialog Gottes mit den Menschen umfaßt. Vorher wurde die Schicht Schöpfung als reale und jeweils aktuelle Selbstmitteilung Gottes genannt. Diese Schicht enthält das Gespräch von Gott zum Menschen und umgekehrt, das vermittelt durch die weltliche Realität stattfindet. Die jeweils konkrete Situation des Menschen ist seitens Gottes Heilsangebot und seitens des Menschen eine Situation von Heil oder Unheil, je nachdem er Gottes Appell beantwortet (positiv oder negativ). Dieses Gespräch ist nie aufgehoben und gilt als Kontext für jede besondere Mitteilung Gottes.

Auf dieser Grundschrift zeichnet sich die zweite Schicht in der Heilsgeschichte ab: Gott schloß den Sonderbund mit Israel und führte diesen in dem neuen Bund mit Christus weiter. Innerhalb des großen Dialoges von Gott und Menschheit artikuliert sich der Sonderdialog zwischen dem wegen des Verlaufs des ersten Dialoges sich besonders aussprechenden und stellungnehmenden Gottes und dem auserwählten Volk. Dieser Sonderdialog steht in heilshistorischer Beziehung zum Grunddialog. Dies geht hervor - wie Schoonenberg und andere ⁷⁾ es annehmbar machten - aus der biblisch theologischen Bedeutung der ersten Genesis-Kapitel (Gen 1-12), die zeigen, wie Israel sich selbstgläubig in dem Zusammenhang der viel umfassenderen Menschengeschichte lokalisiert. In der Bibel erscheint diese Lokalisierung immer wieder in den Figuren der sogenannten heidnischen Heiligen des Alten Testaments und des Neuen Testaments, in der Verurteilung von Sodoma und Gomorra, in der Predigt von Jonas in Ninivé, im Buch Job und in der Weisheitsliteratur. ⁸⁾

In der heiligen Schrift wird nicht gleich von Anfang an klar, welches der Sinn des Verhältnisses zwischen beiden Schichten ist. Anfänglich sah das Gottesvolk sich als das Zentrum, als den direkten Kontaktpunkt Gottes, durch den alles Heil zur Menschheit kam. Man verstand dies zentripetal: Gott bekehrt alle Völker, indem er in seinem Volk handelnd auftritt. Später evaluiert sich dies zum missionären Selbstverständnis der Kirche, die zentrifugal den neuen Bund als intentionell auf alle Menschen gerichtet verstand: In Christus wird der erste Heils-/ Unheils-Dialog neu interpretiert und weitergeführt, und von dieser neuen expliziten Heilsordnung ist die Christusgemeinschaft Zeichen und Sakrament. ⁹⁾

Dort findet die Kirche gläubig ihre Sendung. Der allgemeine Heilsdialog soll durch den Kommentar (im breitesten Sinn des Wortes, also Explizitierung und Verdeutlichung, aber auch Anmerkung bei und neues Moment in dem historisch sich-realisierenden Gespräch) zum Ziel geführt werden. Dieser Kommentar oder das zweite Wort Gottes soll die Kirche immer neu real werden lassen, damit eine 'disclosure'-Situation entsteht, in der das reagierende Sprechen Gottes verstanden werden und als korrigierender Kontrapunkt wirksam sein kann.

Diese Einsicht in die Beziehung der Sonderheilsgeschichte zur allgemeinen Heilsgeschichte ist von großer Bedeutung für das Verständnis der Diakonia der Kirche. In der Vergangenheit ist diese Sicht in der katholischen Kirche teilweise verloren gegangen. Namentlich über Augustinus und Fulgentius entwickelte sich eine Absolutierung der Sonderheilsgeschichte, die sich in dem Adagium 'Extra ecclesiam nulla salus' extrem verhärtete. Dies wurde die gangbare Sichtweise für Jahrhunderte: das traditionelle Selbstbild der katholischen Kirche, die die allgemeine Heilsgeschichte aus dem Auge verloren hatte, wurde oben schon modellhaft skizziert. ¹⁰⁾

Im zweiten vatikanischen Konzil wurde die Sicht auf die zwei Schichten der Heilsgeschichte wiedergewonnen. Vom neuen Selbstverständnis her postuliert die Kirche dort den Dialog als Grundform für die Gestaltung der Beziehungen zwischen Kirche und Welt und zwischen Kirche und den anderen Religionen. The-

ologisch wird dies gegründet auf der Anerkennung des positiven Heilswertes in allem, was außerhalb der christlichen Offenbarung liegt. Die Kirche weiß sich gerufen zum Dienst an der Welt. Sie soll in ihrer empirischen Gestalt Zeugnis ablegen von Gottes Wirken in der Welt und so alle Menschen auf das Heil aufmerksam machen. Sie soll prophetisch und priesterlich auftreten und so einladendes Zeichen und damit auch Instrument der Gnade Gottes sein. Schillebeeckx¹¹⁾ expliziert das konziliare Kirchenbewußtsein, indem er behauptet, daß die einmalige Bedeutung Jesu, die nach dem christlichen Glaubensbekenntnis alle Menschen in der Bestimmung ihres Schicksals berührt, historisch durch die christliche Gemeinde vermittelt wird.

Die Theologie der Befreiung reicht in ihrer Weiterführung des nachkonziliaren Kirchenverständnisses auf den paulinischen und johannäischen Weltbegriff zurück. Die Welt ist die sündige Menschenwelt: sie hat die Bedeutung einer Unheilssituation, sie ist Gegenfüßler des Reiches Gottes. Diese Welt steht als Ganzes schuldig Gott gegenüber und ist unter Gottes Urteil gestellt; sie liegt in der Macht des Bösen.¹²⁾

In Christus ist uns aber deutlich geworden, daß Gott selbst an der Seite der Verlierer steht: er ist in die Unheilssituation hineingezogen und hat sie als Verlierer bewältigt. Da genau, in dieser kontrapunktischen Intervention, hört der Glaubende den Inhalt der neuen Botschaft Gottes. Dieser Inhalt soll, nach der Befreiungstheologie, im Dienst der Kirche vermittelt und real werden müssen.

5.1.3 Theologische Eigenart der christlichen Diakonia der Kirche

Diakonia ist ein sehr christlich geprägtes Wort¹³⁾, das nicht irgendeinen Ausdruck für Dienen darstellt: unter den vielen griechischen Termini für Dienst (doulia, therapia, latría, liturgia) hat Diakonia den besonderen Klang, daß sie die ganz persönliche, freie, dem anderen erwiesene Dienstleistung (am Tisch?) bedeutet. "Diakonia ist ein Wort, das ein Du voraussetzt, nicht ein Du zu dem ich beliebig mein Verhältnis bestimmen kann, sondern unter das ich mich gestellt habe als Diakon." Vielleicht darum sieht Jesus gerade in der Diakonia

die Haltung, die den Menschen zu seinem Jünger macht. Er faßt alles unter dem Begriff Diakonia zusammen: Essen- und Trinken-geben, Beherbergen, Kleiden, Gefangene besuchen (Math 25, 42-46). Diakonia wird für Jesus der Inbegriff der christlichen Liebesaktivitäten gegenüber dem Nächsten und des wahren Jünger-Seins (Jo 12,26). Letztlich interpretiert Jesus so sein eigenes Tun und sogar seinen Tod: dessen Sinn liegt in der Diakonia, die darin geschieht; es ist die Diakonia des für-den-Anderen-Daseins. (Lk 22,26-27)

Die theologische Reflexion von Paulus auf das Jesusgeschehen läßt ihn erkennen, daß diese Diakonia auch für die christliche Gemeinde kennzeichnend ist. Das Apostelamt und die Verkündigung ist Diakonia (2.Ko 11,23). Paulus ist selbst Diakon der Kirche (Kol 1,25). Der Glaube selbst ist Diakonia des Geistes (2.Ko 3,7 ff). Jedes Charisma in der Gemeinde ist Diakonia, eine Dienstleistung, die aus Liebe geschieht (2.Ko 8,9). Dieser Begriff Diakonia steht gegenüber dem weltlichen Herrschen und bekommt den christlichen Sinn von Klein-Sein, Sich-unwichtig-machen und nicht zu den Großen der Erde gehören. (Jo 13,12-17).

Der Begriff des Dienens wurde in der Vergangenheit meistens angewendet auf die spirituell persönliche Ausübung des Amtes seitens der Amts- und Charismenträger. Seit dem zweiten vatikanischen Konzil aber sieht die Kirche als Ganzes sich als Diakon der Welt, und aus diesem Selbstbewußtsein reflektiert sie immer mehr auf die Konsequenzen dieses eigenen Status für die konkrete Seinsweise der Kirche in der Welt, wie wir dies beispielhaft in der Befreiungstheologie verfolgten (s. 4.2.2). Darin sehen wir die gläubige Berechtigung, den Begriff der Diakonia in seiner christlichen Eigenart nun auf die Beziehung zwischen der Kirche und dem Volkskatholizismus anzuwenden: die Kirche ist gerufen diese Beziehung von sich aus als eine Diakonia am Volk zu gestalten. Hier wird also der Begriff Diakonia als Kategorie der Spiritualität gesprengt und sie wird verstanden als ein theologischer Inhalt, der die Beziehung der Kirche zum Volkskatholizismus kennzeichnen muß. Nur andeutungsweise werden wir versuchen mit Hilfe eines Vergleichs

mit dem Verhältnis zwischen Neuem und Alten Testament Diakonia auf eine für unser Thema relevante Weise zu operationalisieren.

Das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament wurde von Knauer auf einem Symposium zum Offenbarungsbegriff ¹⁴⁾ dargestellt als eine Uminterpretierung des Alten Testaments durch das Neue. Die christliche Botschaft stellt sich nicht wie eine andere Religion neben die Religion Israels. Sie ist vielmehr als zweite Lesung der Schrift Israels zu verstehen: in ihr kommt die Religion Israels zu ihrer eigenen Wahrheit. Diese Uminterpretierung deutet Knauer in drei Äußerungsformen an: er spricht von Relativierung, Universalisierung und Erfüllung. Jesus beansprucht also nicht, das Alte Testament zu überbieten, sondern lediglich die religiöse Erfahrung Israels endgültig verstehbar zu machen. Die Ursprünglichkeit Jesu besteht nicht darin, daß er das jüdische religiöse Erbe in Frage gestellt und ihm Neues hinzugefügt hat, sondern daß er es in Beziehung zu seiner eigenen Gotteserfahrung kritisierte und relativierte, und daß er innerhalb der jüdischen Tradition sich für ein Primat der Verheißung über das Gesetz entschieden hat.

Am Verhältnis des Neuen zum Alten Testament ist das Verhältnis der christlichen Botschaft zu jeder vorgefundenen Religion oder Weltanschauung ablesbar. Auch da bedeutet die Botschaft eine Umdeutung in der Form der Relativierung, Universalisierung und Erfüllung, weil sie offenbart, daß Gottes Wort das Angesprochenwerden des jeweils gegenwärtigen Menschen durch Gott bedeutet und die christliche Botschaft sich darauf bezieht. Diese Botschaft ist immer eine zweite Lesung: sie bezieht sich auf etwas anderes. Darum bedeutet die Auslegung der Botschaft heute letztlich viel mehr ein ausgelegtwerden unserer Zeit durch die Schrift. In der Beziehung der Botschaft zur Welt ist der Verkünder oder Träger der Botschaft nie der allein gebende Teil, während die Anderen nur Empfänger sind. Vielmehr kann auch der Verkünder den Reichtum der eigenen Botschaft nur so erfassen, daß er lernt, sie in den Denkkategorien der Anderen auszusagen. Dazu muß er sich selbst zu immer neuen Verstehensweisen seiner Botschaft bekehren.

Im gleichen Symposium stimmt Schoonenberg diesem Gedanken zu. Auch für ihn ist das Verhältnis vom Neuen zum Alten Testament ein historisches Paradigma für das Verhältnis zu anderen Daseinsverständnissen. Die Beziehung, die aufgewiesen wird zwischen Altem und Neuem Testament, ist Vorbild für das Verhältnis zwischen christlicher Botschaft und anderen Religionen. Nach ihm ist Erfüllung Neu-verstehen-lassen der eigenen Wirklichkeit.¹⁵⁾

Uns stützend auf diese theologischen Einsichten, die im Kontext des Studiums über das Verhältnis Christentum-Hinduismus formuliert wurden, möchten wir diesen Gedanken weiter verfolgen und anwenden auf das Verhältnis zwischen Kirche und Volkskatholizismus. Dieses Verhältnis ist doch sicher theologisch eher zu vergleichen mit dem Verhältnis vom Neuen zum Alten Testament als das Verhältnis von Christentum zu nichtchristlichen Religionen.

Diakonia der Kirche dem Volkskatholizismus gegenüber wäre also richtig verstanden, nicht zu sehen als ein Überbieten und eine Neuschaffung, sondern als ein Dienst, den den Volkskatholizismus sich selbst neu verstehen läßt. Die kirchliche Diakonia wäre dann weniger die Vermittlung eines neuen Inhaltes, der dem volkskatholischen Selbstverständnis hinzugefügt wird, von oben und von außen her, als etwas ihm Fremdes. Die Diakonia wäre vielmehr der Liebesdienst der Offenbarung, die die volkskatholische Selbstexplikation geschehen läßt 'im Lichte des immer schöpferischen und immer mehr sich selbst schenkenden Gottes'.¹⁶⁾ Der Inhalt dieses Dienstes wäre, das Primat Gottes, der den Menschen befreit, über das Gesetz, das ihn erdrückt, zu ermöglichen. Dem Volkskatholizismus gegenüber bedeutet dies eine Umbiegung der Pastoral von jeder Form möglicher Verkirklichung zu einem nicht zentripetalen, d.h. nicht auf die Kirche selbst gerichteten Dienst. Die Eigenheit des Volkskatholizismus, so wie er ist, akzeptierend und den Volkskatholik als Dialogpartner bewertend, würde dies bedeuten, daß daß die Kirche ihre kirchlich-katholische Eigenart erstens bejaht und als auch partikularistisch diskontiert, und zweitens in dem Dialog mit dem Volkskatholizismus auch zum Thema des

Gespräch macht und vom Volkskatholizismus kritisch befragen läßt. Dieser offene Dialog würde in zweiter Linie auch eine ändernde Einwirkung auf den Volkskatholizismus ermöglichen, auf eine Weise, die die eigene religiöse Entfaltung des Volkskatholizismus von innen heraus christlich oder kontrapunktisch bereichert.

Was dies alles beinhaltet, ist nicht leicht von vornherein zu überschauen. Man muß sich klar machen, daß der Dialog zwischen kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus nicht auf der gleichen Ebene geführt wird, wie das Gespräch zwischen Katholizismus und Hinduismus oder Katholizismus und Islam. Der Volkskatholizismus hat, wie gesagt, keine Freigestellten, keine theologisch gebildeten Fachmensen, keine offiziellen Vertreter. Darum wird der Dialog nie die Form eines theologischen Gespräches haben. Der Dialog wird hier geführt in einer Praxis; und in dieser Praxis ist historisch vorgegeben, daß die Kirche die stützende Partei und der Volkskatholizismus die unterstützte Partei ist. Darum hat der Dialog hier eine besondere Art: er muß sich realisieren innerhalb der vorhandenen Form, die die Kirche als Institution gegenüber dem Volkskatholizismus hat.

5.1.4 Diakonia als Dienst am Volkskatholizismus

Die Fragestellung hat sich jetzt wesentlich erhellt. Zunächst ist es sonnenklar, daß wir nicht operieren aus einer Sicht auf den Volkskatholizismus als ein minderwertiges Subprodukt des kirchlichen Katholizismus, und daß eine pastorale Praxis, die sich zum Aufgabe stellt, den Volkskatholizismus zu beseitigen, weil alle Katholiken eigentlich kirchlich sein sollten, dem Volkskatholizismus Unrecht tut. Wir gehen aus von der Anerkennung des Existenzrechtes einer völkischen Weise des Glaubenslebens, und verstehen aufgrund des kirchlichen Selbstverständnisses, das im Befreiungsdanken entstanden ist, die Aufgabe der Kirche als eine typisch christliche Diakonia am Heil und an der Befreiung der Volkskatholiken. Diese Diakonia soll, um Diakonia zu sein, die Eigenart des Volkskatholizismus respektieren und versuchen, die eigenartige kontrapunktische Funktion der Christusoffenbarung gegenwärtig zu stellen. Wie

soll man sich dies konkret vorstellen?

Die soziologische Analyse des dritten Teils macht klar, inwieweit die bestehende Beziehung der Kirche zum Volkskatholizismus sich als eine Funktion von Stützkonzeption und Support gestaltet. Den Gedankengang Gehlens ¹⁷⁾ über das Funktionieren der gesellschaftlichen Institutionen für das Individuum und für die Gemeinschaft nachvollziehend, ist es uns nicht schwierig, sowohl die prägende als auch die entlastende Funktion in der heutigen Interaktion zwischen kirchlichem Katholizismus und Volkskatholizismus wiederzuerkennen. Das offizielle Modell der kirchlichen Religion wirkt tiefgreifend ein auf das religiöse Denken der Volkskatholiken und gibt diesem Denken seine Eigenart des Lebens innerhalb der katholischen Welt. Im Fall der Padre-Cicero-Verehrung sahen wir, wie entscheidend sie von der Osmose, die früher und jetzt noch zwischen ihr und der Kirche auf den zahlreichen Begegnungsstellen stattfindet, durchtränkt ist. Zugleich ist es deutlich, daß die Kirche dieses religiöse Frömmigkeitsleben von der Notwendigkeit der Rationalisierung, des institutionellen Ausbaus und der gesellschaftlichen Glaubwürdigkeitsstrukturen entlastet. Ohne das reale Anlehnen an den kirchlichen Glauben würde der Volkskatholizismus verurteilt sein, als solcher zu verschwinden. Falls die katholische Kirche in der Form der oben skizzierten Kirche des Volkes gesellschaftlich so irrelevant würde, daß sie als eine nahezu unsichtbare und unscheinbare Glaubensgemeinschaft ihre dominante Stellung im religiösen Sektor der Gesellschaft verlieren würde, wird der brasilianische Volkskatholizismus in einen wesentlich anderen Kontext geraten. Wird er dann in die Richtung eines allgemein religiösen Weltbildes, das seine katholischen Züge verliert, evolvieren? Wird er sich selbst entwickeln zu etwas Analogem zum Volkshinduismus in Indien? Wird er sich vielleicht hocharbeiten zu einem völlig selbständigen religiösen System? Wird er unter den Säkularisierungseinflüssen der modernen westlichen Konsumgesellschaft untergehen? Oder wird er seinen Platz an dem Umbandakultus oder den Volkspentekostalismus verlieren? Wer könnte es sagen?

Insoweit man jedoch heute in die Zukunft blicken kann, läßt

sich vermuten, daß der kirchliche Katholizismus eine andauernde historische Berufung hat, seine Verantwortung als Stützpfeiler des Volkskatholizismus in der Reflexion anzunehmen und in der Pastoral fruchtbar zu machen.

Damit diese Fruchtbarmachung christlich sei, wird das pastorale Handeln einen ausrüstenden Charakter haben müssen, d.h. sich auf die Ausrüstung der Gläubigen zur Realisierung des Sinnes ihres Lebens und Zusammenlebens in die Richtung der eschatologischen Befreiung richten müssen. Dies Ausrüsten enthält ein derartiges Stimulieren, daß der Volkskatholizismus selbst eine Quelle für kreativen und kritischen Umgang mit dem Leben bleibt und wird.

Die pastorale Praxis kann in doppelter Hinsicht gesehen werden: insoweit sie sich direkt auf den individuellen Volksgläubigen bezieht und insoweit sie sich auf den Volkskatholizismus als religiöse Welt richtet. Versuchen wir beide Hinsichten in den Blick zu bekommen.

(1) Wo die offizielle Kirche in ihrer Pastoral in Kontakt tritt mit den Volkskatholiken als gläubige Personen, darf die entstehende Interaktionslage nicht dadurch strukturiert werden, daß der (Amts)Vertreter der Kirche von vornherein die Gelegenheit ausnützen möchte, um in welcher sympathischen Form auch immer dem Volksgläubigen beizubringen, was dieser religiös denken soll oder wie dieser sich rituell äußern darf. Die pastorale Situation des Personenkontaktes ist, um Diakonia zu sein, von sich aus darauf gerichtet, den Gläubigen in die Lage zu versetzen, selbstdenkend und frei vor Gott, der sich ihm im Alltag mitteilt und offenbart, gläubig zu antworten. Das Auftreten Jesu inmitten der jüdischen Volksgläubigen ist dafür exemplarisch. Nur antwortend auf die realvermittelte Gottesselbstmitteilung wird es dem Menschen gegeben, sich auf Ihn hin zu befreien. Zurückgreifend auf den oben zweifach gebrauchten Terminus Gesetz - Gesetz im völkischen Sinn als offizieller Katholizismus und Gesetz im jesuanischen Sinn als offizielle jüdische Religion -, muß in den pastoralen Kontakten die (religiöse) Vollmenschlichkeit über das Gesetz gestellt werden.

Wie jedes agogische Auftreten ist auch das pastorale Handeln auf die Förderung des permanenten Prozesses der Selbstentfaltung des Menschen gerichtet. In der Pastoral gegenüber dem Volksfrommen handelt es sich um die religiöse Entfaltung (religiös in dem Sinn, der das differenziert Religiöse übersteigt) des Menschen als Individuum und als Gemeinschaft. Diese Selbstentfaltung enthält wesentlich aktive und kritisch-reflexible Selbstbestimmung als Sinngeber oder Sinnentdecker seiner Lebenssituation. Darum wird das pastorale Handeln eines Priesters oder eines anderen Vertreters der Kirche gegenüber dem Volksgläubigen immer notwendig das Konszientisierungsmoment enthalten müssen, d.h. ihm die vorgegebenen Lebensumstände bewußt machen als Teil der neuen Geschichte Gottes mit den Menschen. Dies geschieht durch die Vermittlung relevanter Information, wozu wesentlich die eigenchristliche kontrapunktische Information gehört, daß Gott in Christus sich zu den Armen bekennt und ihnen Heil sein will. Inhaltlich wird diese christliche Diakonia sich konzentrieren auf die Vermittlung an den Volkskatholiken (durch Taufe, Sakramente, Rat, Gespräch, Segen) der Memoria Christi.

(2) Wo die pastorale Praxis der Kirche sich auf den Volkskatholizismus in seiner Gesamtheit bezieht, wird von diesem Gedankengang her eine Reflexion notwendig auf eine Pastoral, die die kirchlichen Symbole und Vermittlungen zur Verfügung hält und neu zur Verfügung stellt: nämlich das Kirchengebäude, die Administration der Sakramente, die sakrale Rolle des Priesters, die kanonisierten Heiligen der Kirche, ihre Karwoche und das kirchliche Jahr.

In der heutigen Phase der internen Kirchenerneuerung kommt die theologische Frage auf, inwieweit diese kirchlichen Symbole der Kirche selbst zugehören, und inwieweit es gerechtfertigt ist, sie nur von der innerkirchlichen Problematisierung her zu beurteilen, zu verwalten und umzuändern, ohne die Auswirkungen, die eine umgeänderte Praxis auf den Volkskatholizismus hat, in die Betrachtung hineinzubeziehen. Ganz genau gesprochen stoßen wir hier auf die Fragen, die sich viele Priester in Brasilien bezüglich der Freiheit der Kirche stel-

len, um ihre (heutigen elitären) Kriterien der bewußten Glaubensadhäsion, des expliziten Bekenntnisses und der aktiven Kirchenzugehörigkeit als Selektierungsnormen anzuwenden.

Es ist klar, daß für das Nachdenken über diese praktische Problematik das obengemachte Studium des kirchlichen Selbstverständnisses und Selbstbildes entscheidend ist. U.E. ist die Kirche, wenn sie sich als Diakon versteht, nicht berechtigt, sich selbst als Meisterin ihrer eigenen Lebensäußerungen zu betrachten. Wesentlich wichtig für ihre Aufgabe der Dienstbarkeit ist, daß die Kommunikation auf derartige Weise offen bleibt, daß der Volkskatholizismus in lebendigem Kontakt mit der von der Kirche vermittelten Offenbarung steht. Die Frage, was in ihrer Verwaltung der Sakramente und der Symbole den Volkskatholizismus fördert oder schädigt in seiner Dynamik innerhalb des Rahmens des befreienden Handelns Gottes in der Geschichte, wird (mit)entscheidend für die Führung in der konkreten kirchlichen Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit sein müssen.

Konkretes Beispiel für diese Verpflichtung der Einbeziehung der Belange des Volkskatholizismus in die Entscheidung ist die Pfarrstruktur: es könnte eine wichtige Überlegung sein für das Beibehalten der Pfarrstrukturen - auch in einer Kirche die Kirche des Volkes in kleinen Gruppen sein möchte -, daß sie eine sozusagen unentbehrliche Stützstruktur für den Volkskatholizismus bedeuten. Nicht nur ist die Pfarrei ein Rahmen, der ermöglicht, daß viele kleine Basisgruppen in einem realen Bund zusammengebracht werden, und daß die einzelnen Glaubenden, die nicht in diesen kleinen Gruppen mitmachen, irgendwie festgehalten und nicht in die Wüste geschickt werden, sondern daß sie auch ein Gegengewicht darstellt gegen eine populäre Aristokratisierung der Kirche seitens einer Gruppe Reiner oder 'perfecti'.¹⁸⁾

5.2 EVANGELISIERUNG ALS ZUSAMMENFASSUNG DER NEUEN PRAXIS DER KIRCHE IN BEZUG AUF DIE VOLKSFRÖMMIGKEIT

Seit der 4. Synode des Jahres 1974 in Rom ist Evangelisierung in Brasilien ein häufig gebrauchter Ausdruck geworden, mit dem - wie in einer Synthese - die theologische Aufgabe der Kirche, wie sie diese in bezug auf den Volkskatholizismus sieht, charakterisiert wird. Obwohl die faktische kirchliche Praxis der Volksfrömmigkeit gegenüber nicht immer dem Begriff entspricht und man oft sagen muß, daß auch dort, wo man dieses Wort in den Mund nimmt, es sich im Grunde dennoch um einen Versuch der Verkirchlichung handelt, ist der Begriff Evangelisierung äußerst geeignet, den kirchlichen Auftrag bezüglich der Volksfrömmigkeit vom heutigen Kirchenverständnis her, konkret zu formulieren. Wir beginnen darum mit einem Rückblick auf die Resultate der oben genannten Synode um den Begriff, wie er in der nachkonziliaren Kirche verstanden wird, klar herauszustellen. ¹⁹⁾

5.2.1 Theologischer Inhalt der Evangelisierung nach der Synode

In der katholischen Theologie erweist sich der Ausdruck Evangelisierung als verhältnismäßig jung. Er hat sich erst in den letzten fünf Jahren eingebürgert. Doch findet er sich bereits in einigen Konzilsdokumenten. ²⁰⁾ Geistesgeschichtlich entwickelte sich das Wort aus der Tradition der evangelischen Kirche Deutschlands, wo es im 19. Jahrhundert gebraucht wurde um eine bestimmte Art Mission anzudeuten. ²¹⁾

Der theologische Begriff, wie er nun in den Synodetexten ausgearbeitet wurde, ²²⁾ enthält ein Übertragen des Evangeliums im breitesten Sinn. Evangelisierung enthält, nach ihrer neuen Definierung, nicht nur eine bestimmte Art (erster) Verkündigung, sondern das gesamte Realmachen der Frohbotschaft im innerhistorischen Tun der Kirche. Darum kann die Synode behaupten, daß Evangelisierung ihren Höhepunkt im Feiern der Sakramente findet. Evangelisierung realisiert sich - dürfen wir folglich sagen - in den drei theologischen Hauptfunktionen der Kirche: in dem Kerygma, in der Liturgie und in der kirchlichen Koinonia. Wirklicher Träger und Subjekt der Evangeli-

sierung ist die Kirche, aber in letzter Instanz ist nach der Synode der heilige Geist selber der Handelnde: theologisch gesprochen ist Evangelisierung Wirken des heiligen Geistes.

Der Inhalt des Evangeliums ist nicht zunächst eine Lehre oder eine Interpretation der menschlichen Existenz und der Weltgeschichte. Die Synode affirmiert kategorisch, daß der Inhalt der Frohbotschaft unmittelbar das totale Heilsmysterium Christi ist, das die Kirche als relevant für die gesamte Welt erlebt. Evangelisierung hat also als Objekt Christus in der Totalität seiner sakramentellen Bedeutung, als Konvergenzpunkt und als Ziel der Geschichte.

Diese Evangelisierung ist gerichtet auf Bekehrung und Glaube. Ziel der Evangelisierung ist der rechtfertigende Glaube, der den Menschen Eintritt ins Reich Gottes verleiht. Darum bestätigt die Synode, daß Evangelisierung sich auf das Heil des Menschen richtet, seine totale Befreiung, und in ihr letzten Endes auch die Verherrlichung Gottes.

Im Rahmen dieser Explizitierung hat die Synode das Verhältnis zwischen Evangelisierung und Befreiung, zwischen Evangelisierung und Entwicklungsarbeit und zwischen der transzendenten und der innerweltlichen Dimension des Heils zu definieren versucht. Eine der meist klaren Aussagen, die zu diesem Thema getan wurden, stammt von einem Bischof aus Peru: "Evangelisierung soll garantieren, daß der Befreiungsprozeß des Menschen nicht innerhalb des immanenten Horizonts einer rein politischen, ökonomischen und sozialen Befreiung, sondern im Gegenteil sich für die Radikalität der tiefgehenden Befreiung der Sünde und für die Transzendenz der vollen Gemeinschaft mit Gott als Vater und der Brüdergemeinschaft unter den Menschen öffnet." ²³⁾

Diese Wiedergabe des Evangelisierungsbegriffes der offiziellen Kirche ist für den Entwurf dieser Studie genügend, um als Bezugspunkt für unser Nachdenken über die kirchliche Praxis gegenüber der Volksfrömmigkeit zu dienen.

5.2.2 Operationalisierung des Begriffes Evangelisierung

Meistens wird Evangelisierung in der heutigen Praxis operationalisiert auf eine Weise, die nicht alle Dimensionen, die die Synode in ihr erkennt, Recht tut. Gewöhnlich übersetzt man Evangelisierung in bezug auf den Volkskatholizismus als eine Reflexion auf den Volksglauben 'im Lichte des Evangeliums', d.h. man stellt sich vor, daß es leicht möglich wäre, das religiöse Leben des Volkes auf das, was man seine evangelischen Werte nennt, zu durchleuchten. Als Beispiel zitieren wir das apostolische Schreiben 'Evangelii Nuntiandi' vom 8.12.1975 über die Volksfrömmigkeit: "... In ihr kommt ein Hunger nach Gott zum Ausdruck, wie ihn nur die Einfachen und Armen kennen. Sie befähigt zum Großmut und zum Opfer, ja zum Heroismus, wenn es gilt den Glauben zu bekunden. In ihr zeigt sich ein feines Gespür für tiefe Eigenschaften Gottes: seine Vaterschaft, seine Vorsehung, seine ständige liebende Gegenwart. Sie führt zu inneren Haltungen, die man sonst kaum in diesem Maße findet: Geduld, einen Sinn für das Kreuz im täglichen Leben, Entsagung, Wohlwollen für andere, Ehrfurcht. Darum nenne wir sie gern Volksfrömmigkeit, nicht Religiosität sondern Religion des Volkes." ²⁴⁾

Als Folge einer Durchleuchtung dieser Art wird dann Evangelisierung angewendet als Krisis dieses Volkskatholizismus: man versteht Evangelisierung als dessen Säuberung, ein Entdecken und Aufnehmen der in ihm verborgenen positiven Werte und ein Überwinden oder Korrigieren all dessen, was als negativ gewertet wird. Konkret in der heutigen historischen Phase wird dieses Korrigieren in Brasilien vor allem auf die entfremdende Wirkung der Volksfrömmigkeit angewendet, damit der Glaube des Volkes eine bewußte, aktive und kritische Wirkung bekommt.

Wir meinen noch immer, daß diese Praxis der Evangelisierung nicht verantwortlich ist und auch nicht zwingend aus dem heutigen Verständnis der Evangelisierung in der Kirche folgt. In der hier angedeuteten Operationalisierung von Evangelisierung erlaubt man sich, im Namen des Evangeliums dennoch direkte Kritik auf die volksreligiöse Welt der Armen auszuüben; damit aber setzt sich in moderner Version die traditionelle

relation der Dominanz fort. Es ist klar, daß auf diese Weise das Subjekt-Werden des Volkes auch in seiner eigenen Kritik (siehe 4.2.2.3) nicht verwirklicht wird.

Außerdem haftet dieser Operationalisierung eine andere Gefahr der Begriffseinengung an. Sprechen über Evangelisierung der Volksfrömmigkeit führt leicht zu einer Fixierung auf der explizit religiösen Ebene, als ob sowohl Evangelisierung als auch Volksfrömmigkeit rein religiöse Phänomene sind, die es zunächst in ihrer religiösen Dimension zu beurteilen gilt. Leicht verliert man dann aus dem Auge, daß das religiöse Leben des Volkes und unser Verstehen vom Evangelium die kulturellen, sozial-ökonomischen Umstände unseres Lebens widerspiegeln (und in diesem Leben selbst einen aktiven Faktor bedeuten).

Das Befreiungsdenken, innerhalb dessen wir uns in dieser Studie bewegen, klammert eine derartige Begriffseinengung direkt aus. Denn dies bezeichnet als Ausgangspunkt für jede theologische Analyse das Regime der Gefangenschaft, in dem Volk und Volkskultur sich situieren, und auch das Dominanzsystem, in dem die reale Kirche der Theologen und Pastoren steht.

Die übergroße Mehrzahl der Padre-Cicero-Anhänger lebt - wie schon oben deutlich wurde - in einer Form gesellschaftlicher Bedrängnis. Sie leben als Arme innerhalb der Begrenzungen ihrer Subsistenzkultur und ihrer nahezu völligen Abhängigkeit von der sozialen und ökologischen Umgebung. Diese Umgebung schränkt ihren Lebenshorizont ein und ist daher mitverantwortlich für die Art, in der sie sich als religiöse Menschen und als Gläubige benehmen. Sie schaffen ihre Kultur des Schweigens, damit sie - obwohl gezwungen im Sklavenhaus zu leben - als Menschen überleben können. Ihr Glaube und ihr Frömmigkeitsleben funktionieren in diesem zerdrückenden Kontext als ein Faktor geretteter Menschlichkeit und sozial-psychologischer Gesundheit.

Dies ist ein Extragrund, die Volksfrömmigkeit nicht zu verachten. Eine Form der Verachtung in der Praxis ist aber entmythologisierende Kritik, die von unserer privilegierten und domi-

nanten Position heraus versucht, diesen Menschen ihren Padre Cicero zu nehmen zugunsten unserer evangelischen Figur Jesus von Nazareth. Weil dies faktisch beinhaltet, daß die sinnvolle Welt dieser Gläubigen mit ihren Abbildungen, Prozessionen und Gelübden in ihrer Glaubwürdigkeit angegriffen und so vernichtet wird, darf dies u.E. nicht die Bedeutung der Evangelisierung sein. Die Evangelisierungsaufgabe, die die Kirche sich zuerkennt, kann keine Berechtigung für eine direkte Beeinflussung auf der Ebene der religiösen Vorstellungen und für einen Versuch, die Symbolformen der Armen zu korrigieren, sein.

Die Befreiungstheologie liest die analysierte Wirklichkeit im Lichte des eigenen Glaubens der Kirche und klagt das geltende System als Sünde an. Sie liest in der Unterdrückungsrealität einen Aufruf zu einem Handeln, das effizient die unterdrückende Situation überwindet. Das innerliche theologische Band dieses Handelns mit Evangelisierung ist auf der Synode in Rom ausdrücklich bestätigt. ²⁵⁾

Befreiungstheologie wird also nicht unmittelbar Kritik auf die Volksfrömmigkeit ausüben wollen: sie will wohl die gesellschaftliche Situation selbst, die für das Entstehen des Heteronomen in der Volksfrömmigkeit verantwortlich ist, umändern, sodaß tatsächlich freie, autonome, völkische Glaubensübergabe möglich wird. Die Faktoren der Entfremdung, der Mangel an Freiheit und die Abhängigkeit, müssen weggenommen werden. Das Engagement der Kirche in diesem Kampf wird dann die sprechendste Form der Evangelisierung.

Für die Befreiungstheologie sind die Verehrer Padre Ciceros selbst Subjekt der Kritik auf ihre eigene Volksfrömmigkeit. Der Evangelisierungsauftrag der Kirche bezieht sich darum auf einen Prozeß, in dem diese Frommen selbst in die Lage versetzt werden, die befreienden Dimensionen ihres Glaubens zu entdecken. Es gibt eine Art der Befreiung, die gleichsam mystischen Ursprungs ist: sie realisiert sich innerhalb des Gefangenschaftsregimes selbst und ernährt sich von einer uner-schütterlichen Hoffnung - 'die Hoffnung ist das Letzte, das man verliert', sagt das Volk -, die den erniedrigenden Status

quo, auch wo alle Wege abgeschlossen sind, übersteigt und öffnet und vielleicht unscheinbar kleine aber reale Änderungen bewirkt. Diese Mystik ist, theologisch gesprochen, Antwort auf den Gott, der in ihrem Leben dabei ist und der an ihrer Seite steht. Die Kleinen stehen ja nicht außerhalb des Reiches Gottes, das sich doch gerade in ihnen verwirklicht..²⁶⁾

Das Subjekt-Sein und dieses Selbsttragen der Kritik am eigenen Glaubensleben, das Überwinden des Heteronomen im Volk, soll ermöglicht werden durch einen Prozeß, in dem kritisch-reflexives Bewußtsein aufgerufen wird. Dieses kritische Bewußtsein enthält, daß das Volk sich selbst nicht länger als Objekt in der Welt, in der Gesellschaft und Gott gegenüber versteht, sondern als Subjekt in einer neuen möglich gewordenen Geschichte. Wesentlich für diesen Prozeß ist jedoch, daß dieses Subjekt-Sein des Volkes nicht lediglich Ziel in ihm sei: der Prozeß selber muß faktisch schon eine Realisierung dieses Subjekt-Seins darstellen. Der agogische Prozeß, der das pastorale Handeln der Kirche in Gang setzen soll, ist im Wesen nicht eine vorerst unterordnende Interaktion zwischen Kirche (dem Evangelisierenden) und dem Volk, sondern unterstellt und besteht selber aus der Verwirklichung einer Beziehung mitmenschlichen Zusammensein. Der agogische Prozeß der Evangelisierung wird selbst eine neue Situation der Gemeinschaft und Kommunikation. Zusammenfassend würde man in einem mehrsinnigen Wortspiel behaupten dürfen, daß Evangelisierung beinhaltet, daß das Wort denen übergeben wird, die (nach den Menschen) nichts zu sagen haben..

5.2.3 Befreiung als Operationalisierung von Evangelisierung

Im Hinblick auf die konkrete Lage des Volkes im heutigen Brasilien könnte man sagen, daß Befreiung sich vorerst richtet auf den Übergang einer passiven Verhaltensweise zu einem aktiv selbstbestimmenden Verhalten.

Das größte Problem, das sich für den der pastorale Verantwortung trägt stellt, ist nicht religiöse Unwissenheit, mangelhafte Lebensumstände oder Unterentwicklung des Volkes, sondern die Passivität, in der der Volksgläubige gefangen liegt.

"Das eigentliche Exil Israels in Ägypten war, sagt der Rabbi ²⁷⁾, daß das Volk es ertragen erlernt hatte." Seine soziale und religiöse Entfremdung manifestiert sich in der Tatsache, daß der Volkskatholik sich nicht als Änderungsagent ('changeagent') versteht, sondern sich derart konformiert, daß er sich bestimmen, manipulieren und gebrauchen läßt.

Wie sich dies auf das befürwortete Schaffen einer ebenmenschlichen Lage in der Pastoral auswirkt, läßt sich im Parallelismus zu dem, was Medina ²⁸⁾ über die Sozialarbeit sagt, auf folgende Weise thematisieren:

Das unmittelbare Problem, das sich in einer pastoralen Situation, in der der Priester, Katechet oder Evangelisator zu einem Padre-Cicero-Verehrer in Beziehung tritt, ist, daß sich in dieser Situation die gesellschaftliche Rollenkonstellation von Aktiven gegenüber Begünstigten, von Wissenden gegenüber Unwissenden, von Einem der die Interaktion beherrscht und dem Anderen, der rezeptiv und passiv sich aufstellt, wiederholt, auch wenn der Erste das Rollenspiel umändern möchte. Der Volksgläubige sucht nämlich gerade Kontakt mit der Kirche und ihren Vertretern, weil er sich davon einen Vorteil erhofft.

Dies ist an sich sehr verständlich, wenn wir den gesellschaftlichen Kontext einbeziehen. Die Gesellschaft selbst hierarchisiert allgemein die dienstverleihende Situation zwischen Fachmann und Nichtfachmann: sie macht, daß wir zwei Termini der Interaktion in unter- und überordnendem Sinn verstehen. Der gesellschaftliche, kulturelle Kontext reduziert den einen Menschen zu einem Kunden ('client' oder Patient), d.h. zu einer passiven Person in der Interaktion, die nicht im Stande ist, selbst mit ihrer Lage fertig zu werden, weil sie zu wenig weiß oder weil sie Hilfe braucht, während der andere Mensch zu 'agent' proklamiert wird, über dessen reale Konditionen geschwiegen wird und der nur berufsmäßig als Fachmann teilnimmt, aber sonst außerhalb des Spiels stehen bleibt. So wird der Schein erweckt, daß die Lösung und die benötigte Hilfe um Umänderung von dem 'agent' aus geschieht und nicht einen umfassenden Prozeß darstellt, in dem auch der 'client' 'change agent' ist. Client-Sein bedeutet in dieser Prägung

ein Unvermögen zu aktivem Handeln, d.h. unterstellt eine Im-mobilität um effektiv zuhandeln; Client-Sein impliziert so von Anfang an ein Eintreten in einen bestimmten Beziehungsrahmen, in dem die Haltung des ständigen Abwartens der Fremdent-scheidungen selbstverständlich wird. Das Verhältnis zwischen Kirche und Volk ist von dem gesellschaftlichen Kontext geprägt: auch da ist a priori die Interaktion hierarchisiert. Neben Schule und Ausbildungssystem, medizinischer und psychotherapeutischer Gesundheitssorge und bürgerlicher Administration, ist auch das pastorale Handeln der Kirche ein dienstverleihen-des Handeln, in dem die interaktionelle Situation unter- und überordnend geprägt ist.

In der Perspektive unseres Befreiungsdenkens ist die Lage äußerst unbefriedigend und ungerecht. Wenn das pastorale Handeln der Kirche und ihrer Vertreter dem Volk gegenüber befreiend sein soll - und der einzige Weg zur Befreiung ist vorweggenommene Befreiung -, darf die pastorale Situation nicht als ein interaktioneller Prozeß erlebt werden, in dem der Volks-gläubige sich weiter als Objekt verhält. Natürlich gibt es in diesem Prozeß ein Element irgendeines Dienstes der verliehen wird: der kirchliche Pastor, Priester oder Katechet weiß selbstverständlich etwas mehr (besser: etwas anderes²⁹⁾) als der Andere, aufgrund seiner Studien, oder vermag etwas mehr aufgrund seiner Weihe. Aber der interaktionelle Prozeß der pastoralen Situation wird nicht völlig bestimmt durch die professionelle Relation zwischen Fachmann und Nichtfachmann, sondern auf einer tieferen Ebene durch die ebenmenschliche Beziehung, oder in der Glaubenssprache: durch die Relation von Mitgläubigen, die in Jesus Christus zusammen sind und ein-ander als solche begegnen. In diesem Verhältnis handelt es sich nicht um Hilfe oder Günte von einem zum anderen, sondern um das volle Gläubiger-Werden in der Begegnung, so daß beide Partner der Interaktion zu einer gläubigen Selbstbestimmung in Antwort auf Gottes gehörte Stimme kommen.³⁰⁾

Wenn Evangelisierung auf Befreiung gerichtet ist - und das geht aus dem schon Gesagten hervor -, heißt dies hier, daß die pastorale Situation selbst befreiend sein soll und daher

rechtwinkelig auf der gesellschaftlichen Determinierung des Volkes als untergeordnet und abhängig stehen muß. Das Gedankenschema Problem - Lösung entspricht durchaus nicht der pastoralen Forderung der Situation. Der Arme, der Unwissende, der Volksgläubige, darf nicht von der Kirche (wie von der Gesellschaft) aus identifiziert werden als Träger von Symptomen, Krankheiten und Defekten, die weggenommen werden müssen. Das wahre Problem ist nicht die Lage irgendeines Mangels oder Fehlers: das Problem, das in der Befreiungstheologie thematisiert wird, ist die passive abhängige Position des Volkskatholiken und folglich seine Fatalitätshaltung, und nicht die Lösung konkreter Probleme. Diese Probleme sind zu bewerten als ein Mittel, um auf die eigentliche Ebene der Problematisierung zu kommen.

Daher stellt sich die Forderung, daß die Kirche (ihre Vertreter) im pastoralen Handeln einen Raum schafft, in dem die fatalistisch eingestellten passiven Volksgläubigen Situationen erleben, die ihrer eigenen Verantwortung frei übergeben sind, neue, andersartige Situationen, die sie in ihrer Freiheit und Eigenheit fördern und sie nicht unter Druck stellen. Es findet nur Befreiung statt, wenn die Position der Volksgläubigen sich ändert und diese aktiv ihre Probleme annehmen und frei über sich selbst Entscheidungen treffen.

Der Prozeß der Transformierung eines passiven Volkes zu einem neuen Volk, das den Willen hat die vorgefundene Situation neu zu bestimmen, ist eine Arbeit, die eine spezifisch gerichtete Aktuation des Trägers des pastoralen Charismas fordert. Diese Aktuation verlangt ein ganz und gar Respektieren der Eigenart des Prozesses der Entdeckung, der Bewußtwerdung und der Wahlfreiheit, bis das Volk selbst äußert, wie es Evangelium versteht und seiner eigenen Befreiung nachstrebt. Im pastoralen Kontakt soll dem Volkskatholik die Gelegenheit geboten werden sein Vermögen zu entwickeln, sich zu entscheiden über das, was er will, seine Meinungen und Absichten zu manifestieren und selbst aktiv zu handeln.

Dieser Prozeß ist tatsächlich subversiv, wenn wir den gesamten Kontext überschauen. Die Haltung des Volkes, das sich

nicht auf etwas einläßt, seine Unverantwortlichkeit, Passivität und Konsumhaltung, bilden einen integrierenden Teil des historischen Dominationsprozeß in der Gesellschaft. Dieser Prozeß hat das Volk so gemacht und hat dem einfachen Menschen als Einziges die Entscheidung gelassen, sich nicht auf irgend-etwas einzulassen, sondern abzuwarten, was geschehen wird: "lassen wir die Lage wie sie ist, damit wir sehen, wie sie ausgeht", ist ein viel gehörter brasilianischer Ausspruch. Dies ist kein Unvermögen, sondern eine Verteidigungsposition. Das Volk verfügt anscheinend über eine Erfahrung von Jahrhunderten in bezug auf die Weise, wie es sich im Kontakt mit nicht-völkischen Menschen und Institutionen zu verhalten hat. Es hat eine sehr scharfe Perzeption der Beziehung zwischen Ungleichen: es weiß um seine Position gegenüber dem Anderen, dem von außen/oben Kommenden, dem Wissenden, dem Reichen oder dem Heiligen. Selbstverständlich ist es höchst subversiv, diesen internalisierten Tragbalken des gesellschaftlichen Systems wegzunehmen.

Evangelisierung, insoweit sie die Kirche in ihrem Handeln der Volksfrömmigkeit gegenüber meint, wird also darin bestehen, daß die Kirche versucht, ihre Anwesenheit in der volkskatholischen Welt so zu gestalten, daß sie funktionell für diesen Befreiungsprozeß ist. Dies enthält, daß sie nicht fordernd, aufzwingend und in der Weise der Elite in der volkskatholischen Welt anwesend sein, sondern dienend und verfügbar in ihren Sakramenten und Symbolen, feinfühlig in der Ausübung des Amtes, den Bedürfnissen der Volkskatholiken Rechnung tragend in der Änderung der Priesterrolle, ihren Geschmack bezüglich Kirchenraum und Kultus Ernst nehmend und der völkischen Weise des Gläubigseins Raum gebend.

5.2.4 Erzählen als Form der Evangelisierung der Volksfrömmigkeit um Padre Cicero

In der Reflexion auf die Art, wie der Evangelisierungsbegriff operationalisiert werden kann, kommen wir zum nächsten Punkt. Es wurde deutlich, daß Evangelisierung nicht als ein Prozeß aufgefaßt werden darf, in dem der sogenannte Offenbarungs-

glaube die Stelle des Volksglaubens, der als ein schlecht verstandener Glaube abgewertet wird, einnimmt. Hier kommen wir zurück auf das eigenartige Verhältnis zwischen der allgemeinen sakramentalen Heilsgeschichte und der besonderen sakramentellen Heilswirklichkeit in Israel, in Christus und in der Kirche.

Der Schöpfungsbund Gottes mit den Menschen und der neue Bund Gottes in Christus sind miteinander relatiert. Die historische Wirklichkeit ist in ihrer Sakramentalität die bleibende Grundform der Gottesvermittlung und des alles umfassenden Heilsplans. Die ganze Wirklichkeit des Alltagslebens ist vermittelnd für den Dialog des befreienden Gottes mit dem sündigenden und versklavten Menschen. Dieser Dialog ist Kontext und Gegenstand des Kommentars der Sonderoffenbarung.

Dieses zweite Wort der Sonderoffenbarung funktioniert nach dem maieutischen Prinzip: es ist Sprechen Gottes über die Wirklichkeit in der wir stehen in einer Weise, daß von innen her in dieser Wirklichkeit neue Tiefen und Möglichkeiten aufgerufen und zum Bewußtsein gebracht werden. Das zweite Wort verschafft dem neuen Volk Gottes die Möglichkeit, eine bestimmte Phase in der religiösen Erfahrung der Wirklichkeit durchzumachen, zu übersteigen und so zu einem tieferen Bewußtsein von Gott und seiner Liebe zu kommen. ³¹⁾

Die Deutung des Verhältnisses zwischen der Wirklichkeitsoffenbarung Gottes und seiner Christusoffenbarung als Kommentar auf die erste Offenbarung verschafft die theologische Grundlage, damit wir folgerichtig die Aufgabe der Kirche als Dienst an der allgemeinen Heils- und Unheilsgeschichte verstehen. Im Grunde weisen Diakonia und Evangelisierung dieselbe Sache an. Evangelisierung ist der Dienst, den die Kirche erweist, indem sie das zweite Wort als Kommentar historisch real macht und zur Verfügung stellt. Mit Recht erkennt die Kirche sich in diesem Dienstbeweis als Heilssakrament für die ganze Menschheit. ³²⁾ Dieser Dienst der Evangelisierung als Realmachen des Evangeliums heute geschieht durch das Leben der Kirche Ganzes: durch ihre Verkündigung, ihre Liturgie und Kirchenordnung. Das Kommentarwort, das dort gesprochen wird, soll

erhellend sein für das, was tatsächlich stattfindet.

Dies kann klar am Beispiel der Evangelisierung von Jesu selbst illustriert werden. Nach der gläubigen Reflexion des Evangelisten sagte Jesus von sich selbst, daß er gekommen war um das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, und nicht um sie abzuschaffen. Diese Erfüllung war in Jesu Praxis nicht eine Hinzufügung zu dem, was schon Israel praktizierte: sie war ein Perfektionieren der Glaubenserfahrung, die die Juden schon von Gott besaßen. Nun ist es auffällig, daß Jesus innerhalb Israels vor allem evangelisierend auftrat unter jenen Menschen, die als Ochlos verachtet wurden, nämlich die galiläische Landbevölkerung und die kleinen Leute aus Jerusalem, und noch auffälliger ist es, daß Jesus wohl direkte Kritik an den damaligen orthodox Glaubenden (Pharisäern und Schriftgelehrten) übte, aber sich kaum von der volksreligiösen Welt distanzierte, in der das Volk, das das Gesetz nicht kannte, sich bewegte. Man kann sagen, daß Jesus nicht mehr tat, als auf eine erzählende Weise, in Parabeln und in wunderbarem Handeln, die religiöse Wirklichkeit dieser gläubigen Volksmenschen mit seiner religiösen Wirklichkeit - seinem Vatererlebnis - kontrastieren zu lassen. So brachte er eine Dynamik von innen in die vorgefundene und nichtkritisierte religiöse Welt des damaligen Volkes (Ochlos) ein. Genau hier, in den gläubig bekennenden und erzählenden Geschichten der vier Evangelien, wird uns ein konkretes Beispiel und eine reale Norm dessen angeboten, was Evangelisierung der Volksfrömmigkeit bedeutet.

Die Verweisung nach dem Vorbild des Handelns Jesu inmitten des Volkes von Galiläa (und man könnte andere Beispiele hinzufügen, wie Paulus Auftreten in Korinth usw.) ist sehr erhellend. Sie bringt uns dazu, Evangelisierung zu operationalisieren als das immer neue Erzählen der biblischen, evangelischen und anderen kirchlichen Erzählungen, als Kontrastgeschichte zur Lebensgeschichte des individuellen Volksgläubigen und als kontrapunktischen Kommentar auf die Lesung des gesellschaftlichen Geschehens. Die biblisch-kirchlichen Erzählungen lassen uns sehen, was in Israel, in Jesus und letztlich im neuen Gottesvolk geschah und geschieht, wenn

Gott seinen Heilswillen durchsetzt und seine Liebe historisch konkret macht. In der Evangelisierung werden diese Geschichten als Gottes zweites Wort erzählend gegenwärtig gestellt für die jeweilig neue Situation der Volksfrommen. Diese hören die Erzählungen und können selbst den Kommentar, der darin auf ihre eigene Lebensgeschichte durchklingt, verstehen. Im gläubigen Wissen, nun selbst auch nicht mehr in ihrer eigenen Unheilsgeschichte gefangen zu sein, gelangen sie in die Lage, eine echte selbstgetragene Kritik an eigener Frömmigkeit auszurichten.

Metz zeigt in seiner Apologie des Erzählens ³³⁾, in welchem Ausmaß die narrative Struktur wesentlich für die gesamte kirchliche Memoriapraxis ist. Das Christentum ist nicht primär eine Argumentations- und Interpretationsgemeinschaft, sondern eben eine Erzählgemeinschaft. Der Austausch von Glaubenserfahrung hat nie die Gestalt des Argumentes, sondern die der Erzählung. Nun gehört es zur Eigenart des Erzählens, daß es nicht so rasch den Eindruck des Bescheidwissens erweckt, so als hätte man den Schlüssel in der Hand, mit dem sich alle Geheimnisse klären und alle Probleme lösen lassen. Darum ist gerade diese Forderung einer narrativen kirchlichen Praxis zutreffend und aktuell in bezug auf die Volksfrömmigkeit.

Versuchen wir nun, dies alles konkret auf die Evangelisierung der Padre-Cicero-Verehrer anzuwenden.

In der Alltagswirklichkeit der Anhänger Padre Ciceros vollzieht sich innerweltlich und also real Gnade und Heil, aber dies geschieht im Rahmen einer eindeutigen Unrechtssituation. Hier liegt Gottes Angebot in der Vermittlung der geschaffenen Wirklichkeit, aber auch die menschliche sündige Antwort. Dies wird in den religiösen Formen der Volksfrömmigkeit thematisiert. Die Padre-Cicero-Verehrer, die ihrer Krankheitssituation und ihrer Armut Sinn geben, die von ihrer alltäglichen Unheilssituation - ihrem Ägypten - pilgern nach Juazeiro, dem heiligen Ort, wo sie sich gleichsam bei Gott zu Hause wissen, die in ihrem Paten konkret Gottes liebende Sorge erfahren und mit ihrer Verehrung zu ihm darauf dankbar antworten, erleben so Gottes Gnade und reagieren auf sie.

Die eigene Aufgabe der Kirche, wenn sie ihren so verstandenen Evangelisierungsauftrag auf sich nimmt, ist dann hier, den Kommentar des Evangeliums neu aufklingen zu lassen. Dies kann z.B. geschehen, wenn die Kirche selbst sich in die Verehrung Padre Ciceros hineinbegibt und ihre Feiern und Veranstaltungen mitmacht. Man kann sich leicht vorstellen, wie eine narrative Praxis sich dann fruchtbar gestalten kann. Die Kirche könnte die Figur Padre Ciceros darstellen in seinen vielen positiven Zügen: sie könnte erzählend nachweisen, wie gläubig er war, sich in Jesus inspirierte, um die Kirche litt und besonders, wie er sich dem Volke widmete. Dann könnte sie auch seine Figur deuten in ihren negativen Aspekten, indem sie die Geschichte des Lebens Jesu mit der Lebensgeschichte des Priesters in Juazeiro kontrastieren läßt.

5.2.5 Narrative Evangelisierung der Volksfrömmigkeit in Verkündigung, Feier und Gemeinschaft

Diese Operationalisierung des Evangelisierungsauftrages wenden wir nun abschließend auf die Diakonia an, die die Kirche des Volkes in Brasilien in ihren Grundfunktionen von Kerygma, Liturgia und Koinonia ³⁴⁾ dem Volkskatholizismus, wie er in Juazeiro und in Alagoas vom Ochlos erlebt wird, beweisen kann. Natürlich ist dies nicht vielmehr als eine globale kurzgefaßte Hinweisung, die inspirativ gemeint ist.

(1) Kerygma. Verkündigung ist Vorgehen in der Interpretierung der historisch für uns aktuellen Wirklichkeit aus dem Glauben in Gottes zweites Wort. Dieses Vorgehen besteht in dem aktualisierten Erzählen der 'Geschichte von Jesus von Nazareth' als Kommentar auf die alltägliche 'Lebensgeschichte von João Ninguem'.

Das Erzählen muß zunächst Gedächtnis sein, memoriavermittelnd. Es soll zurückweisen auf die historischen Tatsachen der Heilsgeschichte, gefaßt in ihrem Sinn des befreienden Eingriffes Gottes in die Geschehnisse des menschlichen Zusammenlebens. Gerade in diesem Sinn sind die vergangenen Fakten des Exodus, Heiligland, Exil, Jerusalem, Kreuz und Auferstehung, Pfingsten und Kirchenentstehung es wert, in der Erinnerung der Volkska-

tholiken erhalten zu bleiben.

Dieses Gedächtnis ist ein lebendiges und aktualisierendes Erinnern der Fakten: es handelt sich im kirchlichen Vorgehen als Glaubenszeugnis wesentlich um das Bekennen dieser befreienden Kraft in jenen Geschehnissen als jetzt noch ständig wirksam. Dieses Gedenken als erzählende Erinnerung befragt und interpelliert das aktuelle Geschehen in dem der Gläubige als Angesprochener steht.

Dieses Gedenken muß letztlich Verheißung sein: Verkündigung bezieht sich auf die für heute geltende Frohbotschaft, daß Gott vor der Tür steht und schon dabei ist, heilend und befreiend den Menschen zu erlösen. Gott hat sich in den erzählten Geschehnissen gebunden und verpflichtet: in diesen Fakten wird eine offene Zukunft angesagt. Sicherer als das Amen in der Kirche ist dies, und der Volksgläubige darf wissen, daß er Gott bei seinem Wort nehmen darf. Die durch die Kirche erzählte Geschichte kündigt die endgültige und transzendente Erfüllung der Menschengeschichte an. Da werden keine Tränen mehr sein und kein Wehklagen....

Durch diese Weise der Verkündigung und des kirchlichen Vorgehens wird das Volk den biblischen Jahwe und den Vater Jesu selbst als Kritik auf ihr Gottesbild erfahren und annehmen. Selbst wird es seine Verehrung zu Padre Cicero und den anderen Heiligen in Frage stellen, und die Frommen werden sich frei fühlen, um als Gottes wohlgefällige und sogar bevorzugt Geliebten, persönlich in unmittelbare Beziehung zu Gott zu treten, aber nun als ein Laos, ein priesterliches Volk. Die Volksgläubigen werden in der Lage sein, sich inspirieren zu lassen von der Weise, in der Jesus auftrat, lebte und ermordet wurde.

(2) Liturgia. Die Feier der Liturgie in der kirchlichen Versammlung ist in der Sprache des zweiten vatikanischen Konzils 'Quelle und Gipfel' des christlichen und kirchlichen Lebens. Diese hochkirchliche Wertung der Liturgie ist, merkwürdiger- und interessanterweise, ein Pendant der zentralen Bedeutung, die dem rituellen Moment im Volkskatholizismus zugemessen wird.

Nach ihrem theologischen Wesen ist Liturgie durch die doppelte Bewegung der Heiligung (= Selbstmitteilung Gottes) und des Kultus (= Verehrung als Glaubensantwort des Menschen) gekennzeichnet: dies ist die rituelle Explizitierung der doppelten Bewegung (oder Dialog) zwischen Gott und Mensch außerhalb des liturgischen Raumes. Die Heiligung weist zurück auf das, was in der Verkündigung gesagt wurde: Gott beschäftigt sich mit uns, zeigt, daß er an der Seite der Verlierer steht, ruft uns von dort her und sagt uns, welcher Sinn im Alltagsgeschehen liegt, und vermittelt hier in sichtbaren und symbolischen Formen seine Gnade. Der Kultus enthält das Feiern der menschlichen Antwort, das Ja-sagen, das Akzeptieren oder auch das um Vergebung Bitten und Bekommen: er ist religiöse Expression des Menschen, er ist sein emotioneller Ausdruck in Gemeinschaft; Kultus ist auch Aussagen seines Leidens und sogar menschlicher Protest dagegen.

In der Liturgie wird das Erzählen genau in seinen drei Dimensionen der Erinnerung, der Präsentstellung und der Verheißung zu einem gemeinschaftlichen religiösen Handeln und Erleben: Gott wird in der Liturgie konkret der, der da ist für die Armen.

In bezug auf die Volksfrommen kann die liturgische Diakonia ganz konkrete Formen annehmen: sie wird Einladung zur Zusammenkunft, versetzt den Volksgläubigen in die Lage zur aktiven Partizipation, bietet Raum für Expression und für das vorwegnehmende Feiern der Freiheit.

Wie Liturgie Dienst an den völkisch Glaubenden sein kann und muß, kann an einem Beispiel aufgezeigt werden. Die Kirche, in der Figur des Priesters, des Diakons usw., kann das Ritual der Krankensalbung dem Volkskatholik zur Verfügung stellen, (nicht unter allerhand kirchlichen Bedingungen, sondern) auf eine Weise, daß dieser versteht, daß das Ritual nicht einen Versuch darstellt, um alternativ durch Riten dort Genesung zu bewirken, wo die Medizin nicht da ist (vorbehaltlich an Menschen mit viel Geld) oder machtlos steht, sondern einen Umgang mit der Situation des Krankseins oder des aus der Medi-

zin Ausgeschlossenenseins in einer Symbolsprache, die diese Situation des Krankseins oder Ausgeschlossenenseins kontrastieren läßt mit Jesu heilendem Auftreten, mit seinem Kreuz und mit Gottes Verheißung.

Eigentlich ist Liturgiefeiern, wenn man sie betrachtet als narrative Form der Evangelisierung in Riten, letzten Endes das aktuelle Herstellen der Beziehung des christlichen Inhaltes der Riten und Symbole mit der Situation, in der der Volksgläubige lebt. Es handelt sich wesentlich um das Herstellen dieses Wirklichkeitsbezugs. Immer soll die Frage aufgeworfen werden, ob in der Alltagswirklichkeit ja oder nein geschieht, was in Riten gefeiert wird. Z.B. ist das kultische Zusammensein von Schwarz und Weiß und von Arm und Reich dort vertuschend und Sünde bestätigend, wo dies dazu beiträgt, die Unrechtsituation draußen in der Welt aufrechtzuerhalten, zu beschönigen und zu rechtfertigen, weil gesagt wird: Reich und Arm sind ja Brüder, dort in der Kirche und vor Gott. Das gleiche kultische Zusammensein wird dort subversiv und Status quo-anfechtend, wo dies gläubig interpretiert wird als etwas, das in Gottes Augen sein muß, als etwas, das in der Wirklichkeit der Arbeitswelt noch nicht wahr ist und sogar als Lüge dargestellt wird, und als etwas, das von denen, die die Liturgie mitfeiern, wahr gemacht werden soll. Dieses verpflichtete Deuten der Liturgie in ihrem Weltbezug kann in zahllosen Formen exemplifiziert werden: man kann dies anwenden auf Eucharistiefeiern, auf Kommunion, auf Singen und Patronatsfest, auf das Pate- und Patinsein usw. ³⁵⁾

Evangelisierung, wie die Kirche nach der Synode sie versteht, fordert, die Liturgie nicht zu sehen als Ausdruck eines faktisch vorhandenen Zustands, sondern als Ausdruck eines verheißenen und darum nachzustrebenden Ziels: so brüderlich wie in der Kirche (!) sollen Menschen miteinander in der Welt umgehen. Dann darf tatsächlich die Liturgie sein, was in einem Lied gesungen wird:

"brechen und teilen, sein was nicht kann
tun was undenkbar ist." ³⁶⁾

Das menschlich Unmögliche darf hier als von Gott aus möglich real gefeiert werden.

(3) Koinonia. Die Communio, die die Kirche in ihrer Kirchenordnung und durch ihre Amtsstrukturen ermöglicht, ist in ihrer Gesamtheit Dienst am Volkskatholizismus und seine Evangelisierung. Der Volkskatholizismus hat ja keinen eigenen Kader, der helfen könnte, Zeitgebundenheit und Ortseinschränkung zu übersteigen. Das Amt der führenden Orientierung in der Kirche - gerichtet auf das miteinander in Verbindung setzen der übrigen Charismen zum Wohl der ganzen Gemeinschaft - ist das eigene Eingebachte der offiziellen Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus.

In der Kirche sind die Anhänger Padre Ciceros gleichsam in ihrem eigenen (simultan im Sinne des ihnen zugehörenden und des ihnen vertrauten) Milieu, wo sie in der Lage sind, ihr (Volks)katholisches Universum zu durchdenken und zu strukturieren.

Die Koinonia als Dienst konkretisiert sich dort, wo die Kirchenräume, die kirchlichen Symbole und Sakramente, und das Amt des Vorgängers und des Priesters zur Verfügung stehen für das völkische Feiern, Ausdrücken und Erleben der Glaubenswelt.

Die Charismen der Hierarchie, des Amtes und der Theologie werden innerhalb dieser als evangelisierend verstandenen Koinonia nicht länger zu einer weiteren religiösen Enteignung der Volkskatholiken und zu einem Fördern einer immer größeren Abhängigkeit gegenüber Periti führen dürfen. Von diesem Dia-konia-Denken aus können diese Dienste der Kirche folgerichtig umgedacht werden; und dann werden sie helfen, daß überall in der Kirche das Prinzip der wechselseitigen Selbstbehandlung und Glaubensunterstützung wiederentdeckt und real gemacht wird. Dann wird die Grundproblematik, die in dieser Studie am Einzelfall der Padre-Cicero-Verehrung nach vorn kam und thematisiert wurde, einen theologisch befriedigenden und eigen christlichen Kommentar bekommen haben. Wir hoffen, daß diese Arbeit für die vielen einfachen Gläubigen, die wir persönlich in der Verehrung Padre Ciceros kennenlernten, fruchtbar sein kann.

PADRE CICERO UND SEINEM GEDÄCHTNIS SEI DIESE STUDIE GEWIDMET

A N M E R K U N G E N Z U M T E X T

ANMERKUNGEN ZUR EINFÜHRUNG (O):

(Seite 1 - 26)

- 1 - KÖNIG, R., Soziologie, Hamburg 1967, 217
- 2 - Es gibt andere Epochalitäten des Denkens, z.B. die Mythe oder die Metaphysik: diesen Denkweisen ist es nicht möglich, die Menschenwelt zu begreifen auf die Weise, wie wir es heute tun. Die Epochalität unseres jetzigen Weltverständnisses drückt sich gerade darin aus, dass wir die Totalität von Welt und Mensch in dem Begriffeninstrumentarium eines Befreiungsprozesses denken können. Für einen Einblick in das Entstehen der Thematik der Befreiung als Gedankenategorie verweisen wir nach GUTIERREZ und BOFF. Siehe: GUTIERREZ, G., Teologia de la liberacion, Lima 1971 und BOFF, L., Teologia do cativo e da libertação, Lisboa 1976, 13-56
Zu der hier verwendete Literatur der Befreiungstheologie siehe die BIBLIOGRAPHIE, III - REFERENZWERKE DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE.
- 3 - MOLTSMANN, J., Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 31
- 4 - Der Prozess der kirchlichen Bewusstwerdung der gesellschaftlichen Unrechtssituation und ihrer Deutung als Sünde wird besonders von Ronaldo MUÑOZ aus Chile in einer Analyse von 300 Dokumenten der lateinamerikanischen Kirche zwischen 1968 und 1971 aufgezeigt. Siehe: MUÑOZ, R., Nueva conciencia de la Iglesia en America Latina, Salamanca 1974, 91-106 und 135-159
- 5 - Um konkret darzustellen, wie diese Interpretation der Unrechtssituation innerhalb der Kirche geschieht, zitieren wir aus einem Vortrag von Dom Jose Maria Pires, Erzbischof von João Pessoa (Paraíba/Brasilien), am 10.12.1976:
"Räumungen, Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot und Hunger sind nicht unbedingt Folgen der Böswilligkeit dieses oder jenes Eigentümers oder Patrons. Die Inhaber der Macht, der wirtschaftlichen wie der politischen, sind nicht schlecht, weil sie die Macht besitzen. Es können ohne Zweifel gute Menschen sein, mit guten Vorsätzen und religiös. Nicht an ihren Reichtümer oder der Macht in ihren Händen liegt das Übel, sondern im System, für dessen Aufrechterhaltung sie bewusst oder unbewusst verantwortlich sind. Das System birgt alles Übel in sich, weil es in seiner Natur liegt, einige wenige zu selektieren und vielen an den Rand zu drängen und auszubeuten. Der Prozess der Abdrängung an der Rand wird immer deutlicher akzentuiert. Gegen diese Quelle der Ungerechtigkeiten muss der kämpfen, der sich in der Dienst der Menschen stellt... Es ist die Treue zu Christus, die uns diese

Gesinnung eingibt." (Zitiert aus Brasilien Rundschau Nr 4, Kirche in Opposition, Amnesty International, Köln 1977, 161-166, hier 163)

- 6 = RAD, G.v., Theologie des Alten Testaments I, München 1962, 189-200, hier 189
- 7 = Zum Gebrauch des Wortes Theologe: Zurecht darf man nach unserer Meinung den Begriff Theologe erweitern und muss das Wort nicht vorbehalten bleiben, um lediglich Fachtheologen zu bezeichnen. - Dennoch stellt Theologie ein Sonder-Charisma in der Kirche dar und besagt nicht jede Art Reflexion über die Glaubenspraxis. Theologie ist von Haus aus Glaubensreflexion. Sie ist eine Neulesung des Wortes, wie dies in der christlichen Gemeinde erlebt wird, sagt GUTIERREZ. Sie ist also eine Reflexion, die sich auf die Mitteilung dieses Glaubens und auf die Verkündigung der Frohbotschaft richtet. Vgl GUTIERREZ, G., Praxis der Befreiung, Theologie und Verkündigung, in: Conc 10(1974)6/7, 405 ff. Ursprünglich wurde Theologie in der Kirche anscheinend mehr als Weisheit denn als Wissenschaft verstanden. In den ersten Jahrhunderten stand Theologie in enger Beziehung zum 'geistigen Leben'; zwischen Theologie und Mystik wurde kaum unterschieden; Theologie tendierte zu einer 'meditatio' der Offenbarung. Erst seit dem Mittelalter wird Theologie als Wissenschaft beschrieben: seitdem wird sie verstanden als die methodisch geleitete Erhellung und Entfaltung der im Glauben gegebenen Offenbarung Gottes. Vgl CONGAR, Y., Art. Theologie, in: DThC XV, 1, 41-502, hier 486 ff.
- 8 = MANZANERA, M., Theologie der Befreiung, in: BETTSCHIEDER, H.(Hg), Theologie und Befreiung, Steyl 1974, 39-73, 54
- 9 = BOFF, aaO, 39. Für eine konkrete Ausarbeitung dieser Aufgaben, siehe: ders., aaO, 40-45
- 10 = GOFFMANN, E., Asylums, New York 1961 und ders., Behavior in public places, New York 1969. Für diese und andere Publikationen von GOFFMANN, siehe: BIBLIOGRAPHIE, VI - NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR SITUATIONSANALYSE.
- 11 = SILVERMAN, D., The theory of organisation, New York 1971
- 12 = Natürlich übernehmen wir nur die globale methodische Sichtweise GOFFMANNS, weil es sich in der Kirche nicht um eine geschlossene Lebensgemeinschaft handelt. Wie es sich erweist, impliziert der Unterschied der Studienobjekte eine eigene Ausarbeitung dieser Sichtweise.
- 13 = KASPER, W., Theorie und Praxis innerhalb einer Theologia Crucis, in: Hochland 62(1970) 152-159
- 14 = Wir gebrauchen hier ständig die Ausdrücke Praxis, Handeln/ Auftreten und Theorie. Diese Terminologie ist anscheinend sehr kompliziert, siehe die unüberschaubare Literatur über Theorie und Praxis. Wir möchten hier einfach das Folgende festlegen:
Praxis bedeutet für uns allgemein die menschliche (und hier besonders die gläubige) tätige Auseinandersetzung

mit der Wirklichkeit. Mit SAUTER (in: KLOSTERMANN, F. (Hg), Praktische Theologie Heute, München 1974, 123) möchten wir Praxis also betrachten als 'Inbegriff der geschichtlichen Wirklichkeit', insoweit in ihr der Mensch seinen Selbstbesitz und seinen Glauben zum Ausdruck bringt. Darum sprechen wir in dem Text gern über die 'Praxis', wenn es sich allgemein um das Glaubensleben der Menschen handelt.

Handeln hat in Unterschied zur Praxis die Bedeutung, das aktive Eingreifen und das intentionell auf die Praxis Einwirken hervorzuheben. Handeln (Auftreten) steht hier also nicht gegenüber Denken und Reflektieren, denn es schliesst dies gerade ein. Handeln wird so zum Grundbegriff menschlichen Verhaltens. Darum sprechen wir in dem Text vorzüglich über 'Handeln' oder 'Auftreten', wenn es um die Kirche in ihrer Einwirkung auf das Glaubensleben der Menschen geht.

Theorie ist dann die hervorgehobene Reflexion, d.h. die Aufnahme der Wirklichkeit ins Subjekt.

Vgl dazu: BERTSCH, L. (Hg), Theologie zwischen Theorie und Praxis, Frankfurt 1975, 16-28

- 15 = Siehe die Lehre des 2. vat. Konzil: z.B. Lumen Gentium Nr 10, 18, 24-27
- 16 = Diesen Vorgang sieht man z.B. bei SPIEGEL, Y., Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: Theol.Pract. 6 (1971) 212-231 und ders., Praktisch-theologische Theologie als empirische Theologie, in: KLOSTERMANN, aaO, 178-194
- 17 = Vgl HEIJDE, L., Het vragen van de mens en Gods antwoord: correlatie en openbaring bij Paul Tillich, in: Th.v.Theol. 14(1974) 151-171
- 18 = FIRET, J., Het agogisch moment in het pastoraal optreden, Kampen 1968, bes Kap. 3 und 4
- 19 = ZERFASS, R., Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN, aaO, 164-177, hier 167
Unsere Anwendung ist eine Vereinfachung dieses Modells. Die Pfeile im Bild geben die Richtung der Beziehung zwischen den verschiedenen Punkten an.

ANMERKUNGEN ZUM ERSTEN TEIL (1):

(Seite 27 - 96)

- 1 - Vom Anfang des Volkszulaufes nach Juazeiro sind Padre Cicero und Juazeiro Objekt heftiger Polemik gewesen. Diese Polemik zwischen Verfechtern und Gegnern, mit nur spärlichen unparteiischen Zuschauern, fand ihren Niederschlag in einer enormen Fülle von Literatur. Wenn wir Zeitungsartikel und Photoreportagen in Illustrierten einschliessen, würde man mehr als 300 Titel zusammentragen können, ohne dabei die unzählbaren Flugblätter der CORDELLiteratur (siehe später, Anmerkung 57) zu berücksichtigen.

Die bedeutendsten Diskussionspunkte in der Literatur sind:

- (a) das Blutwunder aus dem Jahre 1881: ist es religiöser Betrug oder darf man von einem authentisch religiösen Geschehen sprechen?
- (b) die parteipolitische Revolution von 1914 in Ceará: welche Rolle hat Padre Cicero darin gespielt?
- (c) der Zulauf der Pilger: handelt es sich um religiösen Fanatismus oder um authentische Volksfrömmigkeit?
- (d) die Figur von Padre Cicero selbst: ist er ein fanatischer Machtwortstling, ein paranormal begabter Mensch oder ein frommer Priester, der von seiner Kirche verkannt wurde?
- (e) die soziale Bedeutung der Volksbewegung um Padre Cicero: handelt es sich um ein reaktionär restauratives Phänomen oder - dem Ursprung nach - um eine Protestbewegung des Volkes?

Wir stellten ein Verzeichnis der wichtigsten Publikationen, die sich (exklusiv oder nahezu exklusiv) mit Padre Cicero und Juazeiro beschäftigen zusammen. Den grössten Teil davon hatten wir in Händen. - Für einen Überblick dieser Literatur verweisen wir zur BIBLIOGRAPHIE, I - BIBLIOGRAPHIE ÜBER DIE FIGUR VON PADRE CICERO UND ÜBER JUAZEIRO; dort werden die Publikationen kurz charakterisiert.

Der 1. Abschnitt des ersten Teils - die historische Wiedergabe der Padre-Cicero-Bewegung - will kein eigenes Quellenstudium sein. Auf Basis der Übersicht, die wir uns durch Kenntnisnahme der vorhandenen Literatur erwarben, wählten wir eine möglichst getreue historische Aufzeichnung. Dazu entnahmen wir unser Material hauptsächlich drei rezenten Studien: eine ist von einem ausgesprochenen Verfechter Padre Ciceros; die zweite ist von einem 'Entmythologisierte'; die dritte ist die historische Fallstudie eines 'brasiliannisten':

- SOBRÊIRA, A., O Patriarca do Juazeiro, Rio 1968
- ANSELMO, O., Padre Cicero - Mito e Realidade, Rio 1968
- DELLA CAVA, R., Miracle at Joazeiro, New York 1970

Wegen des eigenen Entwurfes unserer Studie legen wir in der Darstellung von Padre Cicero und Juazeiro einige besondere Schwerpunkte. Erstens haben wir ein spezielles Interesse, um die eigene Spiritualität und das geistige Gepäck Padre Ciceros ins Bild zu bekommen. Zweitens möchten wir den Weg vorzeigen, auf welchem die Volksfrömmigkeit sich im Lauf der Jahre in bezug zur Kirche entwickelte. Drit-

tens interessieren uns vor allem die religiösen und kirchlichen Implikationen des Geschehens. Und letztlich möchten wir uns eine Idee von der Gedankenwelt der Anhänger Padre Ciceros bilden. Diese Schwerpunkte prägen unsere Lesung der Geschichte.

- 2 = Für das Studium der heutigen religiösen Wirklichkeit der Padre-Cicero-Verehrung bieten die sozialen Wissenschaften mehrere empirische Untersuchungstechniken an, wie das Interview mit seinen verschiedenen Formen, den Fragebogen, die Inhaltsanalyse von Texten und Dokumenten usw. Im Einklang mit der Eigenart unserer Forschung und entsprechend unserer eigenen Identität des Nicht-Soziologen standen uns nicht alle Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung zur Verfügung. Was wir tun konnten, war, uns möglichst gut die teilnehmende Beobachtung als wissenschaftliche Methode der Datensammlung zueigenzumachen.

Teilnehmende Beobachtung beinhaltet, dass man sich in die Lage derjenigen begibt, um welche es sich im Studium handelt. Dabei macht man sich bewusst, dass man selbst aktiv Akteur und Mitspieler in der Situation ist. Man weiss, dass man seinen eigenen Standort hat, einen Gesichtspunkt der teilweise bestimmt, was man beobachtet und sieht und wie man reagiert. Auch ist man bewusst dabei zu diskontinieren, dass man schon irgendeine Idee dessen hat, was man kennenlernen wünscht: irgendwelche verschwommenen, flexiblen Ausgangsbegriffe ('sensitizing concepts' in der Sprache von Herbert Blumer; siehe 'the naturalistic inquiry' von Blumer, welche uns dargelegt wurde von HILHORST, H., Religion in verandering, Utrecht 1976, 73 ff); dazu versucht man sich selbst dies Vorverständnis möglichst deutlich zu artikulieren. Für unseren Fall bedeutet dies, dass wir uns schon im Voraus Gedanken machten über die Padre-Cicero-Bewegung, über die Art wie wir meinten, dass Religion im Leben dieser Menschen funktioniert und wie nach unserer Meinung Glaube sich normalerweise im Katholizismus gestaltet. Dies alles wurde in der Fragestellung hoffentlich schon genügend klar dargestellt (siehe die Einführung, bes. 0.1).

Teilnehmende Beobachtung bestand dann für uns in der Kontaktnahme mit der Frömmigkeitsbewegung. Dafür unternahmen wir allerhand informative Aktivitäten: wir führten Gespräche mit Verehrern von Padre Cicero, erlebten mit ihnen Feier und Trauersituationen, und begegneten ihnen im Omnibus und auf der Strasse; dreimal gingen wir selber auf Pilgerfahrt nach Juazeiro; wir lasen Schriften und Flugblätter und hörten die Volksdichter; wir schauten nach Prozessionen und nahmen an Gebetsstunden teil. Wir sahen, was dort alles passierte, und bemerkten, wie reagiert wurde, innerhalb des Kreises der Anhänger Padre Ciceros aber auch ausserhalb, z.B. in der Kirche und unter den Politikern. Diese Kontaktnahme richtete sich auf die Welt dieser Menschen 'in its natural ungoing character', d.h. wir gingen nicht von einer Theorie aus, sondern wollten die soziale und religiöse Wirklichkeit selbst möglichst viel sprechen lassen. Im Wesen handelt es sich also um eine explorative, phänomenologisch

orientierte und verstehende Methode.

Die Beschreibungen des 2. Abschnittes beantworten an das Material, dass diese teilnehmende Beobachtung von 3-jähriger Dauer ergeben hat und das meistens in Aufzeichnungen und Tagebuchnotizen festgehalten wurde.

3 = Für die Grundlagen der Ausarbeitung des 3. Abschnittes (1.3) verweisen wir auf die BIBLIOGRAPHIE, I.

4 = Die Bedeutung dieser Tatsache für das Verständnis von Padre Cicero und seiner Rolle im damaligen kirchlichen Entwicklungsprozess wird im zweiten Teil der Studie thematisiert.

5 = In der Nacht seines ersten Besuches in Juazeiro am Weihnachten 1871 hatte Padre Cicero einen Traum. Er sah - wie er selber es beschrieb - Jesus in der Gestalt der Heilig-Herz-Abbildung hereinkommen, gefolgt von seinen Aposteln, und hörte ihn sagen: "Ich bin sehr verstimmt wegen der Beleidigungen, die die Menschen mir antaten und noch immer täglich antun. Ich werde einen Versuch machen, alle zu retten. Aber wenn sie sich nicht bessern wollen, werde ich der Welt ein Ende machen." Und während von allen Seiten Massen von Menschen zusammenströmten, vor allem schlecht gekleidete und ungeschulte Landarbeiter, wies Jesus auf diese Menge, und sagte zu Padre Cicero: "Und was Dich angeht, Du sollst die Sorge für all diese auf Dich nehmen." Dieser Traum, der ihn dazu brachte, sich in Juazeiro zu festigen und den er wiederholt an die Leuten erzählte, kann als kennzeichnend für die Glaubenswelt Padre Ciceros betrachtet werden.

6 = Beato und Beata: Mann oder Frau (meistens Magd), der/die sich persönlich Gott weiht, aber dort leben bleibt, wo er/sie wohnt. Oliveira, zitiert bei ANSELMO, aaO, 12, gibt uns die folgende, negativ gefärbte Beschreibung eines Beatos: "Er ist ein zölibatäres Individuum, das die Gelübde der Enthaltsamkeit (echt oder im Schein) ablegt, das keinen Beruf ausübt, weil er zu arbeiten aufgehört hat, und das von der Wohltätigkeit der Guten und von der Ausbeutung der Gläubigen lebt. Er verbringt den Tag mit Beten in den Kirchen, mit Krankenbesuch, mit Begraben der Verstorbenen und Gebetsunterricht der Gutgläubigen... Er kleidet sich wie ein Mönch: ein Talar von schwarz gefärbter Baumwolle, ein Kreuz auf dem Rücken und ein Franziskusgürtel um die Mitte; er trägt wenigstens zehn Rosenkränze, hundert Agnus Dei von Sankt Benediktus und einige Säcklein mit religiösen Formeln und starken Gebetstexten um den Hals gebunden. Gewöhnlich sind es Menschen ähnlich wie Vagabunden, Hypokriten, religiöse Schwärmer oder Banditen."

SOBREIRA, aaO, 66, schreibt in positiverem Sinn über die Beatas: "Weil es in der weiten Umgebung keine einzige religiöse Kongregation für Frauen gab, konnte jeder Priester, der ein wenig Einsicht hatte, Mädchen mit der richtigen Einstellung, die das Verlangen hatten, ihre Jungfräulichkeit Gott zu weihen, Schwesterkleid, Schleier und Habit verleihen."

7 = Siehe Della Cava's Analyse des Berichtes vom 1. bischöflichen Untersuchungsausschuss aus 1891, der dem Bischof ein für Juazeiro günstiges Gutachten überreichte. Siehe DELLA CAVA, aaO, 43-48

- 8 = Die Wurzeln dieser Volksfrömmigkeit reichen weit zurück: über die Tätigkeit bekannter Volksmissionare aus dem 19. Jahrhundert (z.B. Padre Ibiapina, der mehrere Beata-Gruppen stiftete) hinaus, muss man zurückgehen bis zu der Zeit, in welcher der Katholizismus im kolonialen Brasilien eingepflanzt worden ist. Siehe den zweiten Teil (2.1.1).
- 9 = Die Patenschaft ist in Brasilien eine traditionell sehr soziale Institution mit wesentlichen Verpflichtungen. Sie stiftet ein bleibendes Band unterordnender Art, nicht nur zwischen Patenkind und Paten, sondern auch zwischen dem Vater (Mutter) des Patenkindes und dem Paten. Dies ist die 'compadrio'-Beziehung. Siehe dazu: ARANTES, A., A sagrada familia - uma analise estrutural do compadrio, Campinas 1975.
- Zu der Ratgeberrolle: siehe den dritten Teil (3.2.5.3).
- 10 = Es wird behauptet, dass Juazeiro schon 45.000 Einwohner hatte, als Padre Cicero starb. Dies ist zweifellos eine Übertreibung. Die offiziellen Angaben der Volkszählung von 1950 sprechen von 56.146 Einwohner, während bei der Zählung von 1960 (wahrscheinlich durch Fehler) nur 41.052 Einwohner gezählt wurden. Die letzte Volkszählung von 1970 stellt die Zahl auf 110.000.
- 11 = Dem Ausdruck 'religiöser Fanatismus' begegnet man immer wieder: nicht nur in Zeitungsartikeln, sondern auch in wissenschaftlichen Publikationen über das Innenland. Religiöser Fanatismus wird, bis auf dem heutigen Tag, gesehen als 'ausschlaggebender Faktor der mentalen und materiellen Rückständigkeit der Landbevölkerung im Nordosten." Siehe: ANSELMO, aaO, 44
- Zur bewaffneten Intervention: es war im Jahre 1898, als die staatlichen Behörden von Pernambuco sich aufmachen wollten um, nach der Vernichtung von Canudos, auch Juazeiro als Unruheherd auszurotten.
- 12 = Der Rückgang des Volkszulaufes aus dem Bundesstaat Ceará kann erklärt werden als Folge der ablehnenden Reaktion des Ortsbischofs. Auf die Dauer wählte der Klerus in Ceará nahezu einstimmig die Seite des Bischofs und folgten die Pfarrer der offiziellen Politik der Kirche. Da dieser kirchliche Kampf nicht in den Bistümern ausserhalb Ceará geführt wurde, war der Widerstand des Klerus dort weniger gross und war die Haltung der Kirche dort im allgemeinen mehr tolerant.
- Bis heute ist noch nicht untersucht worden, warum Padre Cicero soviel Einfluss in Alagoas hatte und hat. Dies ist eine interessante Sache, denn dieser Bundesstaat liegt ziemlich weit von Juazeiro entfernt. Oft wird - jedoch ohne Belege - auf die Tatsache hingewiesen, dass die soziale und politische Lage in Alagoas für die Landbevölkerung in besonderem Ausmass erdrückend war und ist.
- 13 = Die Interpretation von Rui Facó ist ein Versuch, den Aspekt des Protestes konsequent hervorzuheben. Siehe unter 1.3.4.
- 14 = Die These von Hobsbawn kann wie folgt wiedergegeben werden: Eine Protestbewegung, welche Menschen, die in einer Gesellschaft benachteiligt werden, zusammenbringt und die den Un-

frieden, der in ihnen lebt, ausdrückt, wird in einer bestimmten (archaischen) Gesellschaft unvermeidlich eine religiöse Gestalt (Sekte, religiöse Gruppe) annehmen. Eine derartige religiöse Bewegung wird immer politisch sein; nur ist sie in einer anderen Art politisch: sie gebraucht archaische Instrumente, archaische Sprache und Methoden. Darum nennt Hobsbawn sie prä-politisch: seiner Meinung nach sind die primitiven Rebellen wenig mehr als Symptomen der Krisis des gesellschaftlichen Systems. Sie haben keine Programme, höchstens streben sie nach der Wiederherstellung idealisierter traditioneller Zustände. Siehe: HOBSBAWN, E., Primitive Rebels, New York 1965

- 15 = Siehe seine immer wiederholten Aussagen: "Wer zusammenhockt, Sorge dass er heirate. Wer trinkt, höre auf zu trinken. Wer faul ist, fange an zu arbeiten. Wer sündigte, sündige nicht mehr. Wer stahl, stehle nicht weiter. Wer Feindschaft hat, beende sie. Wer getötet hat, soll dies nie mehr tun; denn Gott wird alles vergeben, aber dem Mörder vergibt er nicht; darum wird diesem die Erlösung vorenthalten." Siehe dazu MOREL, E., Padre Cicero, o Santo do Juazeiro, Rio 1946, 92-93

- 16 = Der Segen des Priesters und des Patens bewirkt nach der Volksüberzeugung das Heil, und der Mensch, dem dieser Segen enthalten wird, ist unwiderruflich zum Fegefeuer verurteilt. Vgl. MONTENEGRO, A., Historia do Fanatismo Religioso no Ceara, Fortaleza 1959

- 17 = Man darf jedoch die Farge erörtern, ob Padre Cicero nicht unter einer Art der Megalomanie litt. Zur Illustration: Mehrere Male schickt er Telegramme an den König von Belgien, an den Zar von Russland und an Kaiser Franz-Joseph von Österreich zugunsten der wehrlosen Völker, die im Krieg mit Füßen getreten werden. Siehe SOBREIRA, aaO, 61-66. Später lässt er durchblicken, dass er vielleicht 120 Jahre wird, und dass sein Tod kein wahrer Tod sein wird. In 1905 und auch in 1925 versucht er in allem Ernst einen Toten zum Leben zurückzurufen. Siehe SOBREIRA, aaO, 153.

Ein Zeugnis aus dem Jahre 1913 lässt uns sehen, in welcher Art Padre Cicero über sich selbst sprach: Eine Frau fragt ihn: "Mein Pate, sagen Sie mir doch mit Ihrem eigenen Mund, damit ich sicher sei: Sind Sie wirklich Gott, unser guter Herr?" Er antwortete: "Sage so etwas nicht. Dies Sagen ist eine Todsünde und vermehrt die Verfolgung, die es schon gegen meine Person gibt. Ich bin Gott nicht und ich würde es auch nicht sein können. Was ich bin, ist ein Gesandter Gottes. Ich lebe so mit Ihm vereint und Er mit mir, wie das Feuer im Ofen mit der Kohle und dem Eisen eins ist... So lebe ich mit Gott vereint durch meinen Willen Gutes zu tun." Siehe SOBREIRA, aaO, 148

- 18 = Gewaltausbrüche seitens des Volkes wurden in Juazeiro registriert in 1894, 1896, 1913/1914, und später nach seinem Tod in 1936.
- 19 = Diese Analyse der versöhnenden Rolle Padre Ciceros wurde besonders von Rui Facó in Worte ausgedrückt. Siehe FACÓ, R., Cangaceiros e fanaticos, Rio 1965, 161-171 und 188-189

- 20 = Siehe die Versuchen Padre Ciceros zwischen 1914 und 1916, um zu bewirken, dass nicht die Nachbarstadt Crato sondern Juazeiro Bischofssitz würde.
- Nach Angaben aus seinem Testament war Padre Cicero Besitzer von 5 Fazendas (Grossgrundbesitze), 31 Sitios (kleine Landgüter), einer Kupfermine und 20 Häusern.
- 21 = Der Namen Coronel stammt aus dem abgeschafften Guarda Nacional der Kaiserzeit. Bis in die heutige Zeit bezeichnet dieser Namen den traditionellen politischen Führer aus dem Innenland.
- 22 = DELLA CAVA, aaO, 85 ff. Es handelt sich um Briefe, die im Archiv des Colegio Salesiano in Juazeiro bewahrt sind. Padre Cicero hat nie einen Artikel geschrieben oder e was publiziert. Wohl führte er eine ausgedehnte Brief- und Telegrammkorrespondenz mit Personen aus ganz Brasilien. Briefe hat er unwahrscheinlich viele geschrieben, denn er liess keinen Brief oder auch nur einen an ihn adressierten Zettel unbeantwortet. Siehe ANSELMO, aaO, 258-159
- 23 = Siehe BRÍGIDO, J., Apontamentos para a História do Cariri, Fortaleza 1922
- 24 = Vergleiche dazu das Auftreten Padre Ciceros als Curandeiro nach ANSELMO, aaO, 259 ff und 278. - Die Institution des Curandeirismo findet man beschrieben bei WIT, A.d., Armoede en Volksreligie in Mexico, Nijmegen 1971 (mimeo) und bei CANDIDO, A., Os parceiros do Rio Bonito, São Paulo 1956
- 25 = Zitiert in NOBREGA, P., Vingança Não, Rio 1961, 84-93. Der Namen Cangaceiro wird gegeben an die Robin-Hood-artigen Banditen aus dem Nordosten, die seit der Trockenheit aus den Jahren 1877-1879 bis zum Tod des grössten Cangaceiros, namens Lampião, in 1936 auftraten.
- 26 = Aus einem Brief von Padre Cicero an Fr.L., dd 18.7.1918, zitiert bei DELLA CAVA, aaO, 87
- 27 = Der Sterbetag war der 20.7.1934. ANSELMO, aaO, 582, relativiert, dass bei dem Begräbnis im Gedränge der Menschenmassen zwei Personen getötet und viele verwundet wurden; auch erzählt er, wie die neun anwesenden Priester durch die Fenster aus der Friedhofskirche flohen, als die Menge wild hineindrang.
- 28 = Wahrscheinlich hat Padre Cicero selbst diese Interpretation hervorgerufen oder wenigstens möglich gemacht durch seine zweideutigen Ausserungen über seinen Tod. Siehe oben die Anmerkung 17, und auch SOBREIRA, aaO, 58 und 199
- 29 = PEREIRA DE QUEIROZ, M., O Messianismo no Brasil e no mundo, São Paulo 1965, 260-268 mit der dort angegebenen Literatur. Dazu: ANDERSON, J., The Caldeiro-Movement: A Case Study in Brazilian Messianism 1926-1938, New York 1971
- 30 = PEREIRA DE QUEIROZ, aaO, 269-272
- 31 = ders., aaO, 362
- 32 = ders., aaO, 363

- 33 = ders., aaO, 246; MONTENEGRO, aaO, 68-69
- 34 = Zu der Figur von Frei Damião, siehe später unter den Paragraphen 1.2.2.5 und 1.3.5
- 35 = Für die folgende Wiedergabe des kontemporären Geschehens in Juazeiro basieren wir uns auf die Daten, die wir in 3 Wallfahrten, jede von mehreren Tagen, sammelten; möglichst viel nahmen wir an den Situationserlebnissen der Pilger teil und observierten als Mitstehender in der Situation die Äusserungen, die Reaktionsweisen, das Benehmen, die Gebete und Erzählungen der Leute. Neben diesen Daten verfügten wir über zwei längeren Photo-reportagen: "A Cidade Santa do Padre Cicero", von C.Gouveia in der Revista Geográfica Universal (März 1975) 202-217, und "Padre Cicero, a Indústria da Fé", von R.Noblet in der Revista Manchete (November 1975) 114-119. Diese zwei Berichte sind zusammengetragenes Material aus vielen Interviews dieser Reporter mit Priestern, Pilgern, Geschäftsleuten und Bewohnern von Juazeiro.
- Weil nahezu keine Beschreibungen in der Literatur über das Juazeiro von heute vorhanden sind, scheint es sinnvoll, ein möglichst vollständiges Bild von Juazeiro als Wallfahrtsort zu vermitteln.
- 36 = In bezug auf den Handel: jeder Pilger gab im Jahre 1975 durchschnittlich 75 Cruzeiros = 25 DM aus. Lediglich in den ersten Novembertagen brachte der Zulauf der Pilger, wie wir es sagen hörten, mehr als 11 Millionen Cruzeiros = 4 Millionen DM ein.
- 37 = Der Bericht in Manchete gibt ein Gespräch mit einer Freiteira, Dona Maria Chaves aus Nova Lima in Alagoas inhaltlich wie folgt wieder: Seit 1948 geht sie nach Juazeiro. Immer gekleidet in Schwarz oder Dunkelblau, "weil ich das gerne mag, denn mein Pate Cico bevorzugte diese Farbe und darum soll man nur in Schwarz oder Blau gehen." Das erste Mal pilgerte sie dorthin, um ein Gelübde einzulösen. Das zweite Mal nicht: da ging sie hin, weil sie die Kirche der Schmerzmutter und das Padre-Cicero-Museum besuchen wollte. "Da sah ich, dass ich etwas Geld verdienen konnte, und darum mietete ich einen Lastkraftwagen, um Pilger nach Juazeiro zu führen auf eine Weise, wie ich es gerne tue: alles ganz richtig, ohne Missbrauch. Ich gebe viele Reisen gratis an Menschen, die ärmer sind als ich. Und so schaffe ich es im Leben." Dona Maria zahlte in Januar 1975 3.500 Cruzeiros (= 1.100 DM) für das Auto; sie liess 110 Pilger mitfahren; 30 durften umsonst mit; die übrigen 80 zahlten 50 Cruzeiros. Ihr Gewinn ist also 500 Cruzeiros pro Wallfahrt. Aber in Juazeiro gab sie 200 Cruzeiros in Käufen und Almosen aus. Wie die meisten Pilger nimmt sie Essen von zu Hause mit, und als Freiteira braucht sie keine Unterkunft zu zahlen.
- 38 = Rancho ist der Name für die populären Unterkünfte in Juazeiro. Dies sind grosse, einstöckige Häuser, mit vielen leeren Räumen. Nach dem Bericht in Manchete fordert Dona Lia, eine Ranchobesitzerin, von jedem Pilger

15 Cruzeiros für 3 Nächte. Da sie 400 Gäste unterbringt, verdient sie 6.000 Cruzeiros, nicht mitgerechnet die Vermietung von 80 Hängematten für je 2 Cruzeiros pro Nacht. - Offiziell sind 35 Ranchos beim Steueramt in Juazeiro registriert. Dona Lia empfängt zwischen September und Februar 30 bis 40 Lastkraftwagen mit je 80 Pilgern. In den ersten Novembertagen transformieren sehr viele Familien in Juazeiro ihre Häuser in Ranchos, als entablen N benverdient.

- 39 = In diesem Paragraphen über das doppelte Juazeiro möchten wir verweisen nach einer interessanten Studie des Wallfahrtsortes Bom Jesus de Lapa in Bahia. Haarscharf observiert der Autor Carlos de Medina dort die gleiche Doppelgleisigkeit, die wir in Juazeiro antreffen. Siehe MEDINA, C.de, Mudança Social e Atitudes Religiosas, Rio 1972 (mimeo). Vgl BRANDÃO, C., Cavalhadas de Pirenópolis, Goiania 1974
- 40 = Diese Predigttexte übernahmen wir vom Reporter R.Noblet in Manchete, S.119. - Selbst hörten wir einige Predigten, die nicht diese Tonalität besaßen.
- 41 = Wir hatten Zugang zu den Angaben einer Untersuchung der Motivationen der Pilger in Caninde (Wallfahrtsort, zu Ehren des Hl.Franziskus, auch im Innenland von Ceara, in 200 km Distanz). Sie weist aus, dass 86% der Pilger sich auf den Weg begeben, um Genesung von Krankheiten oder um leiblichen Schutz gegen Unfälle und Gefahren zu bekommen. Von den übrigen 14% sagen die meisten, dass sie dorthin pilgern, um zu beten für das Glück ihrer Familienangehörigen oder sogar für das Finden verlorener Dingen oder Tiere. Nur ein minimaler Prozentsatz behauptet nach Caninde zu pilgern, um für das ewige Heil zu beten. (Siehe Veja, 13.10.1976, S.52) - In ihrer Oberflächlichkeit dürfen diese Angaben auch für Juazeiro gelten. Eine Grundlage für diese Annahme finden wir in den 'ex-votos', die Dankbarkeitszeichen, die die Pilger dort hinterlassen: die meisten Photos, Texte, Briefe und Abbildungen beziehen sich auf Krankheit und Genesung.
- 42 = Es würde sich als wichtig erweisen, das Phänomen der Gelübde ('promessa' = Verschrechen an Gott) näher zu analysieren. Vielleicht ist es eine allgemeine Grundform der Kommunikation des glaubenden Menschen mit dem Himmel und mit dem Heiligen. Jedenfalls kommt es uns als unrichtig vor, Promessa als einen banalen und antireligiösen Handel des Gläubigen mit seinem Heiligen zu bezeichnen, als eine Beziehung, die völlig aus einer sogenannten 'do-ut-des'-Haltung erklärbar sein sollte.
- 43 = Vergleiche dazu das Lourdesphänomen, wie dies besprochen wird von LAURENTIN, R., Die Beharrungskraft der Volksfrömmigkeit, in: Conc 9(1973)1, 77-84
- 44 = Die Wahl von Nortalagoas als Beobachtungsstelle wird aus persönlichen Gründen vorgenommen: wir wohnten in Maragogi, 130 km nördlich von Maceio und waren während gut drei Jahren durch unsere Arbeit im Erzbistum Maceio in der Lage, an den Geschehnissen in Nortalagoas und in Maceio teilzunehmen.

Die Beschreibung der Padre-Cicero-Verehrung in Alagoas will nicht anmassend sein: sie ist nur eine systematisierte Wiedergabe vieler Daten, die die jahrelange Beobachtung lieferte. Die Wahrnehmung umfasste allerhand tägliche Situationen: Gespräche mit Verehrern, Begegnungen mit Priestern, Teilnahme an Tagungen und Kursen, gemeinsame Busreisen, Hausbesuche, Teilnahme an Novenen, usw.

- 45 = Diese Dreiteilung finden wir z.B. in: O'DEA, Th., *Godsdienstsociologie*, Utrecht 1968, 62 ff (Siehe BIBLIOGRAPHIE, VI - NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR)
- 46 = Für Pilgern gilt, dass es - wie jedes Reisen und Herumziehen - in Brasilien traditionell zum Männerbild gehört, mit seinen Elementen von Unternehmen, Mut und öffentlichem Leben. Siehe dazu: HOORNAERT, E., *Verdadeira e falsa Religiao no Nordeste*, Salvador 1973
- 47 = In Ceará wurde dieser Name als Taufname lange Zeit vom Bischof verboten.
- 48 = Gerade dieser Punkt wird zentrales Thema in dieser Studie sein. Siehe den dritten Teil (3.1.6).
- 49 = Für die Einteilung der Devotion in zwei Modalitäten, nämlich Zuweihung und Kontrakt, verweisen wir nach dem dritten Teil (3.2.5.2). Wir verdanken sie an RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., *Catolicismo Popular*, in: CEI, Suplemento 12, Sept. 1975, 3-10.
- 50 = Merkwürdig ist es, dass wir kein einziges Mal etwas hörten, was auf das Blutwunder und auf Maria de Araujo hinwies. Offensichtlich ist jene Anfangszeit ganz aus der Erinnerung der Alagoaner verschwunden.
- 51 = Beispiel einer solchen Erzählung: Ein Pilger hatte Padre Cicero einmal ein Päckchen gegeben, das dieser ohne es anzugucken in seine Tasche steckte. Da kam eine arme Frau um Hilfe fragen. Padre Cicero gab ihr das Päckchen. Nachher erwies sich, dass es 18 englische Pfunde enthielt.
- 52 = Padre Cicero als Ratgeber: Die Figur des Ratgebers ist traditionell und sehr wichtig in Brasilien. Vgl ANSELMO, aaO, 209. HOORNAERT, *Verdadeira*, aaO, 157, beobachtete, dass die Gesunde-Vernunft-Ratschläge Padre Ciceros noch immer unter dem Volk lebendig sind. Siehe weiter unter 3.2.5.3.
Tatsächlich besuchte ein Präsident, Matos Peixoto, Padre Cicero in Juazeiro, während mehrere andere Korrespondenz mit ihm führten.
- 53 = In den Erzählungen des Volkes spricht man gewöhnlich immer dann von Wunder, wenn - vor oder nach der Erfüllung eines Gelübes - eine schwierige Bitte als erfüllt gesehen wird. Vgl GUIMARÃES, A., *Os homens de Deus: o Milagre*, in: CEI, suplemento 13, Dezember 1975, 32-39
- 54 = Geschichte wie diese werden mit solchem Reichtum an Details erzählt, dass man meint, der Erzähler sei selber dabei gewesen.
- 55 = Es ist wichtig, Padre Cicero und Juazeiro nicht als

einzigartige Erscheinung zu sehen: die Parallele zu anderen gleichfalls volkskatholischen Formen der Volksfrömmigkeit sind Legion.

- 56 = Nur ein einziges Beispiel ist uns bekannt, dass Padre Cicero in einer Kampagne zugunsten tiefgreifender sozialer Änderungen einbezogen wurde. Im Buch 'Tempo de Arraões' erzählt A. Callado, dass Julião in den bewogen Jahren der Bauernkriege von vor 1964 vorhatte, mit einer lebensgrossen Statue Padre Ciceros auf einem Lastwagen durch den Nordosten zu ziehen, um die Landbevölkerung hinter seinem revolutionären Programm zu scharen. Siehe ANSELMO, aaO, 188

- 57 = CORDELLITERATUR: Cordel ist die Volkspoesie, die traditionell auf den Strassen und den Märkten des Nordostens deklamiert und gesungen wird. Sie stammt ihrem Ursprung nach wahrscheinlich aus dem mittelalterlichen Portugal mit seinen Troubadours. In Brasilien ist die Cordel nicht höfisch, sondern populär völkisch. Sie bezieht sich thematisch meistens auf aktuelle, für das Volk zu interpretierende Tatsachen. Die Cordelliteratur ist ein beliebtes Thema literarischen Studien. - Wir machten eine Kollektion der Pamphletten, die über Padre Cicero, Juazeiro und Frei Damião handeln. Siehe BIBLIOGRAPHIE - II - CORDELLITERATUR ÜBER PADRE CICERO UND FREI DAMIÃO.

Der Hunger ('carestia' = das Fehlen des Lebensnotwendigen) ist in der Volkspoesie das wichtigste eschatologische Zeichen: keine Sündflut oder keine Feuer kündigt man an, sondern Hunger und Mangel. Siehe dazu: AZEVEDO, C., O heroico e o messiânico na literatura de Cordel, I, II, und III, in: Vozes 67(1973) 588-590, 658-660 und 747-754

- 58 = Siehe den Bericht von Noblet in Manchete (ANMERKUNG 37)
- 59 = Xangô ist der Name der lokalen Variante der afrobrasilianischen Religion im Nordosten. Vgl VALENTE, M., Sincretismo afro-brasileiro, São Paulo 2 1976, 81-83
- 60 = Diese Kirche hat sich vor ungefähr 30 Jahren auf Initiative eines Bischofs Mauro von der römisch-katholischen Kirche abgeschieden. Siehe REB 33(1973) 92 ff
- 61 = Siehe dazu einen Bericht in der Tageszeitung Jornal do Brasil des 3.11.1975: 20.000 Exemplaren eines Cordelflugblattes über den 'Märtyrer Gregorio' wurden auf einem Friedhof in Teresina (Piauí) vom Autor João Agrícola dos Passos verkauft. Dieser Märtyrer Gregorio war Chauffeur eines Pfarrers in Piauí. Bei einem Unfall tötete er schuldlos den Sohn eines Militärs. Dieser entführte darauf Gregorio nach Teresina und tötete ihn drei Tagen später auf grausame Weise. Dies geschah im Jahre 1927. Der Krimi fand grossen Widerhall. Im Lauf der Zeit wurde Gregorio zu einem Heiligen und heute ist er Bewirker mehrerer Wunder. Am Allerseelentag vermehrt sich Jahr um Jahr die Zahl der Gläubigen, die sein Grab verehren und die die Stelle, wo er ermordet wurde, besuchen. Agrícola macht von der Lage klug gebrauch. Viele Verehrer des neuen Heiligen kaufen mehrere Exemplare des Flugblattes, um sie auf dem Grab von

Verwandten oder Freunden niederzulegen. Vgl PROENÇA, I., A ideologia do Cordel, Rio 1976, 38-39

- 62 = Dieser Bericht über Frei Damião entstand aus eigenem Beobachten, so wie aus Aufzeichnungen von Pater Th. Veltman (in: Ter Informatie (CSSR), März 1975) und aus Angaben einer Reportage über Frei Damião in der Wochenzeitung Movimento, Nr 44, vom 3.5.1976.
- 63 = Es ist interessant zu vermerken, dass nahezu alle Protagonisten des Geschehens um Juazeiro die gleiche negative Grundansicht bezüglich des Volkes teilen: der Bischof, die Priester, die Politiker, die Presse und nicht zuletzt Padre Cicero selbst sprechen alle ohne Ausnahme über die Landbevölkerung als unwissende Gutgläubige, Opfer des Milieus und als Leute, die Orientierung bedürfen. Die Meinungen gehen erst auseinander in der Bewertung der Führung Padre Ciceros und des Massengeschehens in Juazeiro.
- 64 = Graf de Gobineau verteidigte als erste (?) die rassistische Theorie und steht am Ursprung der gobinistischen Bewegung im Europa des 19. Jahrhunderts, in welcher die modernere Rassentheorien sich oft inspirierten. - Dieser Gedankengang ist noch immer aktuell. Obwohl nicht länger wissenschaftlich verteidigt, funktioniert er als Hintergrundüberzeugung und als Vorurteil. Vgl CUNHA, E.da, Os Sertões, São Paulo 1901 und TEOFILO, R., A sedição do Juazeiro, São Paulo 1922
- 65 = Siehe vor allem die Romane von José de Alencar (O Sertanejo, O Guarani, Iracema, etc). Als Folkloristen sind zu nennen: BARROSO, G., Terra do Sol, Fortaleza 1912; ANDRADE, L., Sertão a dentro, Rio 1922; MOTTA, L., Os Cantadores, Fortaleza 1922; CAMPOS, E., Folclore do Nordeste, Rio 1960; CASCUDO, L. u.a.
SUDENE (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste) ist eine staatliche Instanz, um die ökonomische Entwicklung des Nordostens zu begünstigen.
- 66 = Hier soll verwiesen werden nach der kulturell-anthropologischen Schule um Rodrigues in Salvador: RODRIGUES, N., As coletividades anormais, Rio 2 1939; RAMOS, A., Introdução a Antropologia Brasileira, 2 Bde, Rio 1943 und 1957; VIANA, L., Estudos Nacionalistas, Rio 1927, usw.
- 67 = PEREIRA DE QUEIROZ, M., aaO; siehe BIBLIOGRAPHIE, I und VI.
- 68 = DELLA CAVA, R., aaO; siehe BIBLIOGRAPHIE, I.
- 69 = FACÓ, R., aaO; siehe BIBLIOGRAPHIE, I.
- 70 = MOURA, A.de, Frei Damião sim ou não, e os impasses da religião popular, in: REB 36(1976) 202-225; ders., O Pentecostalismo como fenómeno religioso popular no Brasil, in: REB 31(1971) 78-94
- 71 = GODELIER, M., Vers une théorie marxiste des faits religieux, in: Lum et Vie 23(1974)117/119, 85-94

ANMERKUNGEN ZUM ZWEITEN TEIL (2): (Seite 97 - 132)

- 1 = Zur Verbindung zwischen Praxis und Theorie in der praktischen Theologie siehe die Artikel von ZERFASS, OTTO, SAUTER und LEHMANN, in: KLOSTERMANN, aaO.
- 2 = Namentlich sind es Rioldando AZZI, Eduardo HOORNAERT, José COMBLIN und J. MONTENEGRO.
- 3 = CERIS (Centro de Estudos Religiosos e de Investigações Sociais) ist ein Forschungszentrum, das der nationalen Bischofskonferenz untergeordnet ist. Die von uns am meisten zitierten Mitarbeiter sind Carlos Alberto de MEDINA und Pedro RIBEIRO DE OLIVEIRA. Auch AZZI ist dort Mitarbeiter.
- 4 = Im dritten Abschnitt greifen wir zurück auf das Material, das unser direkter Kontakt mit der Ortskirche von Maceio hervorbrachte. Siehe ANMERKUNG 2 und 44 zum ersten Teil.
- 5 = Vergleiche dazu: SMITS, P., Godsdienst en Kerk in het licht van de sociologie, Den Haag 1972, 90 ff und 129; und MATTHES, J., Einführung in die Religionssoziologie, I: Religion und Gesellschaft, Reinbek 1967, 92-122
- 6 = Das Patronat ist historisch sehr wichtig und muss in jede Betrachtung des Volkskatholizismus einbezogen werden.
- 7 = Vgl COMBLIN, J., Para uma tipologia do catolicismo no Brasil, in: REB 28(1968) 46-73, bes. 53 ff. Siehe auch: FREYRE, G., Casa Grande e Senzala, Rio 4 1943, 412 ff
- 8 = Eine Illustration dieser Freiheit innerhalb der katholischen Welt Brasiliens findet man in den Beschreibung der verschiedenen Formen des kolonialen Katholizismus in: HOORNAERT, E., Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800, Petropolis 1974.
- 9 = In der Analyse des dritten Teiles werden wir deutlicher die verschiedenen Quellen der Differenzierung angeben können. Siehe 3.1.4.2.2.
- 10 = HOORNAERT, Formação, aaO, 98
- 11 = Wir unterscheiden in Brasilien also global 3 Volksreligionen: den Volkskatholizismus, die afrobrasilianischen Kulte und den Pentekostalismus (Pfingstprotestantismus).
- 12 = Siehe ANTOINE, Ch., L'Eglise et le Pouvoir au Brésil, Paris 1971; ALVES, M., L'Eglise et la Politique au Brésil, Paris 1974; BRUNEAU, Th., The political Transformation of the Brazilian Catholic Church, New York 1974; BONI, L.de, Kirche auf neuen Wegen, Münster 1974 (mimeo). Vgl DELLA CAVA, R., Igreja e Estado no Brasil do s.XX, in: Estudos CEBRAP 12, 1975, 5-52.
- 13 = Siehe dazu die 2 klassischen Studien von FREYRE, G., aaO (über die kolonialen Verhältnisse in der Sklavengesellschaft) und ders., Mocambos e Sobrados, Rio 1950 (über deren Weiterführung in den modernen Städten Brasiliens).
- 14 = Wir verweisen nach der Studie der brasilianischen politischen Geschichte von FAORO, R., Os Donos do Poder, Rio 1958 21976.

- 15 = AZZI, R., Varias interpretações do catolicismo popular no Brasil, in: REB 36(1976) 101
- 16 = Vgl die Sichtweise z.B. von MENSCHING, G., Toleranz und Wahrheit in der Religion, München 21966, 20-21
- 17 = SPIEGEL, Y., in: KLOSTERMANN, aaO, 227. Siehe auch KAUFMANN, F., Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973
- 18 = Der Begriff Romanisierung wurde für Brasilien zum ersten Mal gebraucht von BASTIDE, R., Religions and the Church in Brazil, in: LYNN SMITH, T.(Hg), Brazil, Portrait of Half a Continent, New York 1951, 334-355. Siehe auch AZZI, R., O movimento brasileiro de reforma católica durante o s. XIX, in: REB 31(1971) 646-662.
- 19 = VALLIER, I., Catholicism, Social Controll and Modernization in Latin America, Prentice Hall 1970; ders., Extraction, Insulation and Reentry: toward a Theory of Religious Change, in: LANDSBERGER, H.(Hg), The Church and the Social Change in Latin America, London 1970, 9-35
- 20 = Der Romanisierungsprozess in Brasilien ist gleichzeitig mit dem Emanzipationskatholizismus in den Niederlanden und dem Kulturkampf-katholizismus im Deutschland der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.
- 21 = Siehe MONTENEGRO, J., Evolução do Catolicismo no Brasil, Petropolis 1972, 99 ff
- 22 = Für die Beschreibung des Enteignungsprozesses folgen wir dem Gedankengang von RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., O catolicismo popular e a romanização do catolicismo brasileiro, in: REB 36(1976) 131-141
- 23 = Eine klare Beschreibung der Rolle der Mönche und der Heiligen im Volkskatholizismus finden wir bei MONTEIRO, D., Errantes do Novo Seculo, São Paulo 1974, 81 ff
- 24 = Wir nennen die Wallfahrtsorte von Bom Jesus de Lapa, Caninde, Iguape, Pirapora, Aparecida do Norte
- 25 = Siehe besonders die Publikationen von MEDINA, C.de, Mudança social, aaO, und MEDINA, C.de/RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., Autoridade e participação, Rio 1973
- 26 = Für eine weitere Erläuterung des Begriffes Privatisierung verweisen wir auf den dritten Teil (3.1.5.3)
- 27 = Vgl HUIZINGA, J., Herbst des Mittelalters, München 1924, 172 : "Es ist erstaunlich, dass die Kirche, die so skrupulos in Sachen des Dogmas ist, so indulgent und vertrauensvoll den entgegenüber war, die die Abbildungen mehr Ehre bezeigten als gestattet war." Und auch: "Die Strenge gegenüber allen revolutionären Bewegungen doktrinärer Art kontrastiert mit der Sanftheit, die die Kirche gegenüber den Auswüchsen der Volksfantasie anwendet..."
- 28 = Als die Seminare neuen Stiles überall gegründet waren, war es nicht schwierig, Buben von 12 Jahr oder noch jünger aus den sogenannten einfachen und unverdorbenen Milieus

- wegzunehmen und sie in einem 12 Jahre dauernden Internatsleben zu treuen Dienern der offiziellen Kirche zu erziehen.
- 29 = Die wichtigsten Begegnungsmomente zwischen beiden Formen des Katholizismus waren die periodischen Volksmissionen (und Bischofsbesuche), die lokalen Patronatsfeste und die Wallfahrten. Vgl dazu HOORNAERT, Formação aa0, 44
 - 30 = Siehe die Publikationen der CERIS-Gruppe, besonders MEDINA/RIBEIRO DE OLIVEIRA, Autoridade aa0, 135-168
 - 31 = Siehe dazu KADT, E.de, Catholic Radicals in Brazil, London 1970 und DELLA CAVA, Igreja aa0,
 - 32 = Siehe den PPC (Plano de Pastoral de Conjunto) 1966-1971 der CNBB. Z.B. Nr 25: Das allgemeine Ziel des Planes ist "Mittel und Bedingungen zu schaffen, damit die Kirche in Brasilien möglichst schnell und vollkommen die Gestalt der Kirche des II Vatikanums annimmt". (Siehe auch Nr 26 und 34)
 - 33 = RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., Religiosidade popular na America Latina, in: REB 32(1972) 354-364
 - 34 = Die Durchwirkung der nachkonziliaren Erneuerung, der Befreiungstheologie und der Basisgruppenbewegung, werden im dritten Teil (3.2.5.3) und später (4.2.3.4 und 5.1) thematisiert
 - 35 = Für die Weise, wie das Beobachtungsmaterial gesammelt wurde, siehe ANMERKUNG 2 und 44 zum ersten Teil
 - 36 = Die Vertreter der ersten Haltung sind eine Minderheit im Klerus
 - 37 = Diese Gruppe ist mehr oder weniger durch die Befreiungstheologie inspiriert
 - 38 = Zur Kritik der Basisgemeinschaften, siehe den vierten Teil (4.2.3.4)
 - 39 = Vgl dazu die Anregung von Medellin: "Es sollen ernsthafte und systematische Studien über die Volksreligiosität und ihre Ausdrucksformen durchgeführt werden, sei es in katholischen Universitäten, sei es in anderen Zentren sozio-religiöser Forschung." (Dokumente von Medellin, Eszen 1970, Volkspastoral Nr 10) - Der Erzbischof von Maceio stimuliert uns zu dieser Studie der Padre-Cicero-Frömmigkeit. Das Bedürfnis nach vertiefter Kenntnis des Volkskatholizismus wurde in der ersten Diözesanassemblee (Maceio 1975) festgelegt.
 - 40 = Siehe den ersten Teil (1.3.1; Seite 81)
 - 41 = Seit mehr als 10 Jahren wird in Brasilien intensiv darauf hingearbeitet, dass die Taufpastoral umgestaltet wird. Siehe meine Doktoralarbeit: GROENEN, H., Bestaanservaring en pastoraal handelen, Nijmegen 1973; diese Studie ist ganz der neuen Taufpastoral in Brasilien gewidmet. In den letzten 3 Jahren hat man auch im Erzbistum Maceio begonnen, mit der Taufvorbereitung zu experimentieren.
 - 42 = Diesen Widerstand erklärt MEDINA von zwei Aspekten her:
1) die persönliche Geschichte des Individuums: der Volks-

katholizismus ist intim mit der Persönlichkeitsentwicklung verknüpft; eine Änderung der Religiosität impliziert einen Änderungsprozess, der sich auf die ganze Person bezieht;

2) die Umwelt: das Individuum bietet Resistenz unter Druck des Vorurteils, das die eigene Umgebung von der Kirche und ihrer zu spielenden Rolle hat; die Sicht der Umwelt auf die offizielle Kirche und auf ihren Nutzen für ihn prägt seine Haltung. Siehe MEDINA/RIBEIRO DE OLIVEIRA, Autoridade aa0, 72 ff

- 43 - Nach den neuesten Angaben des Anuario Pontificio, Roma 1976, gibt es die folgenden Zahlen für die Erzdiözese von Maceio: Gesamtbevölkerung 816.427, davon 795.400 Katholiken; da sind 30 Priester: 19 Weltpriester und 11 Ordenspriester. Nur 2 Ordenspriester sind Alagoaner und wenigstens 4 der Weltpriester sind nicht in Alagoas gebürtig. - Die hier skizzierte Charakterisierung der Ortskirche meint mehr eine Tendenz oder Neigung in ihr hervorzuheben als ausgesprochene Eigenschaften darzustellen

ANMERKUNGEN ZUM DRITTEN TEIL (3): (Seite 133 - 229)

- 1 = Siehe die Publikationen von Ivan ILLICH: BIBLIOGRAPHIE, VI - NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR
- 2 = Schutz (1899-1959) entwickelte eine Sicht auf die soziale Wirklichkeit, die eine Synthese der Ausgangspunkte der Phänomenologie von Husserl und der verstehenden Soziologie von Weber darstellt. Von Husserl entlieh er die Begriffe Intentionalität und Intersubjektivität der Lebenswelt (= die alltägliche, intuitive, vorwissenschaftliche Umgebung des Individuums), und von Weber die Begriffe Verstehen und subjektive Deutung des sozialen Handelns. Siehe besonders SCHUTZ, A., Collected Papers, I und II, Den Haag 1962/1964: im 1. Teil: On multiple realities, 207-259; und im 2. Teil: Don Quixote and the problem of reality, 135-158

Die wichtigsten Publikationen von Berger und Luckmann, die wir hier verwenden, sind: BERGER, P./LUCKMANN, Th., The social Construction of Reality, New York 1966 (wir gebrauchten die portugiesische Übersetzung: A construção social da realidade, Petropolis 1973); LUCKMANN, Th., The invisible Religion, New York 1967; BERGER, P., The sacred Canopy, New York 1967 (wir gebrauchten die niederländische Übersetzung: Het hemels baldakijn, Bilthoven 1974). Vgl die Titel in der BIBLIOGRAPHIE, VI - NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR

Zu unserer Auswahl dieser Publikationen von Berger und Luckmann, siehe: HILHORST, H., Religie in verandering. Een kritische analyse en evaluatie van de sociologische optiek van P.Berger en Th.Luckmann, Utrecht 1976

- 3 = Für die Funktion der Sprache siehe: BERGER/LUCKMANN, aaO, 55-62 und BERGER, P./BERGER, B., Sociology, New York 1972 (wir gebrauchten die niederländische Übersetzung: Sociologie, Bilthoven 1972, 66-74)
- 4 = Zum hier verwendeten Religionsbegriff sei gesagt, dass wir nicht der rein funktionalistischen Religionsdefinition Luckmanns folgen, sondern mit Berger das sog. transzendente Prinzip hinzufügen. Siehe: BERGER, Baldakijn aaO, 193-196. Vgl DEKKER, G., De mens en zijn godsdienst, Bilthoven 1976, 22f
- 5 = "Um in der Welt leben zu können, muss man sie machen", sagt ELIADE, M., Le Mythe de l'éternel retour, Paris 1949, 26
Für den Text des Paragraphen 3.1.2.1 verweisen wir besonders nach dem 1. Kapitel (Religion und Weltaufbau) von BERGER, Baldakijn aaO, 13-40
- 6 = Für den Text des Paragraphen 3.1.2.2 siehe das 2. Kapitel (Religion und Weltbehalt) in BERGER, Baldakijn aaO, 41-66
- 7 = Der Terminus Glaubwürdigkeitsstruktur weist auf die soziale Basis, die die subjektive Wirklichkeit für den Menschen in der Gesellschaft hat; er ist ungefähr gleichzusetzen mit dem vorhandenen sozialen Kontext, in dem die Welt - wie sie definiert ist - glaubwürdig und natürlich = selbstverständlich bleiben kann. - "One can maintain one's catholic faith only if one retains one's significant relationship with the catholic community..." (BERGER/LUCKMANN, aaO, 145) - Siehe BERGER, Baldakijn aaO, 58-65 und 152 f. Vgl DEKKER, aaO, 68 ff

- 8 = Für den Text des Paragraphen 3.1.2.5 siehe das 4. Kapitel (Religion und Entfremdung) in BERGER, Baldakijn aaO, 97-113
- 9 = Für den Text des Paragraphen 3.1.2.6 siehe das gleiche Kapitel in BERGER, Baldakijn aaO, 113-118
- 10 = Zur Dreiteilung siehe LUCKMANN, Invisible Religion aaO, 4. Kapitel (The social Forms of Religion) 50-68
- 11 = Luckmann hat seine These der 3 Sozialformen der Religion in Opposition gegenüber der sog. Säkularisierungsthese entwickelt. In ihr wollte er sagen, dass in der modernen Welt kein Absterben der Religion und kein Untergang des Heiligen stattfindet, sondern dass man nur von einer Verringerung der Wichtigkeit der kirchlichen Religion sprechen darf. Mit seinem Schema der 3 Religionsformen kann er das Phänomen interpretieren als eine Änderung der bislang dominanten Sozialform der Religion: die institutionalisierte Religiosität wird durch eine relativ institutionsfreie, private Religiosität abgelöst. Luckmann meint also, dass die heutige Änderung der gesellschaftlichen Funktion der Religion eine Bewegung in die Richtung eines neuen Entinstitutionalisieren und einer Entkirchlichung der Religion darstellt. Vgl dazu seinen rezenten Artikel: LUCKMANN, Th., Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der Gesellschaft, in: SCHATZ, O. (Hg), Hat die Religion Zukunft?, Graz 1970, und ders., Religion in der modernen Gesellschaft, in: WOSSNER, J. (Hg), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 3-15

Wir lassen diese These Luckmanns der Privatisierung der Religion als was sie ist. Wir wollen ja nur seinen Begriffsmaschapparat übernehmen und anwenden, um zu sehen, ob wir damit besser in der Lage sind, Einsicht in die Problematik der Volksreligion zu bekommen. Dies wird sich im Lauf dieser Studie erweisen.

Einen ersten Nutzen vermittelt uns die Dreiteilung, indem sie es uns ermöglicht, die kirchliche Form der Religion als nur eine Form zu sehen. Ein zweiter Nutzen steckt in der Tatsache, dass wir den Volkskatholizismus als eine nicht-kirchliche Religionsform identifizieren können, die institutionsfrei genannt werden kann, weil seine Inkongruenz das Element der Distanz zur Kirche umfasst.

Aber da entstehen auch die Probleme, die am Ursprung unserer Bemerkungen im Text (3.1.3) standen. Für diese Korrektur auf Luckmanns eher diachronisch gedachte Dreiteilung, fanden wir Unterstützung bei Matthes. Siehe MATTHES, J., Religion und Gesellschaft I, Reinbek 1967, 106-107 und auch 26 f. Matthes spricht von Schichten im religiösen Gebäude und unterscheidet: die Schicht der religiösen Primärgruppen, die sozio-religiöse Subkultur und die institutionelle Religion. Wir verstehen diese Schichten von Matthes als gleichzeitig existierende Ebenen. Es scheint uns nämlich, dass Volkskatholizismus nicht einfach als vorhergehende Phase der institutionellen Religion angesehen werden kann: diese Hypothese erklärt nicht das ganze Phänomen.

Es gibt u.E. nicht sosehr eine Übergangsbewegung von institutioneller Religion zur privaten Religiosität; vielmehr kann man sich vorstellen, dass die Macht der kirchlichen Religion in der Darstellung Luckmanns schwer überzogen und überschätzt wird. Dies könnte elitärer Gesichtsbetrug sein (: Deutung der Geschichte als Historie der namentlich bekannten Personen, der Elite und ihrer Institutionen!). Vielleicht ist das Neue der heutigen Religiosität (Dauerreflexion usw.) gar nicht das Privat-Autonomie und das Institutionsfreie. Diese Autonomie und diese Institutionsfreiheit haben immer existiert - sei es auf völkische Weise (siehe später in 3.1.4.2.1) - und es scheint uns, dass man sagen darf, dass die moderne Wahlreligiosität nicht Verfall oder Reaktion auf Relevanzverlust der Kirche sei, sondern eine direkte Weiterführung der traditionellen, auch institutionsfreien Volksreligion. Der Belang dieser Studie für die These Luckmanns könnte in dieser Ahnung liegen.

- 12 = Siehe LUCKMANN, Invisible Religion aaO, 5.Kapitel (Individual Religiosity) 69-76
- 13 = ZULEHNER, P., Religion nach Wahl, Wien 1974, 14
- 14 = ders., aaO, 14 (Wortlaut von Luckmann)
- 15 = MAGET, M., Problèmes d'ethnographie européenne, in: POIRER, J.(Hg), Ethnologie Generale, Paris 1968, 1247-1338, hier 1279 ff
- 16 = Die Schwäche der klassischen Folklorestudien wird analysiert von CARBONARI, A./NESTI, A., La Cultura Negata; caratteri e potenzialita della cultura popolare, Rimini 1975, 43-89
- 17 = Zu diesem Gedankengang siehe SINGLETON, M., Laat het volk in vrede. Pro Mundi Vita, Bulletin 61, 1976, 18 ff
- 18 = Siehe dazu ZULEHNER, aaO, 20
- 19 = Für die Ausarbeitung des Textes des Paragraphen 3.1.4.2.2 stützten wir uns weitgehend auf LUCKMANN, Invisible Religion aaO, 6.Kapitel (Religion and Personal Identity) 77 - 106

Die Ambivalenz der Folgen der Institutionalisierung der Religion werden in der Religionssoziologie öfters thematisiert. So weit unser Wissen reicht, lässt sich sagen, dass sie am deutlichsten konkretisiert wurden in den 5 Dilemmas von O'DEA, aaO, 138-148. Vgl O'DEA, Th., Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion, in: FURSTENBERG, F., Probleme der Religionssoziologie, Neuwied 1964

- 20 = Zum Laienkatholizismus siehe den zweiten Teil (2.1.2)
- 21 = Für die 2 Begriffe Wahlverwandschaft und 'selective emphasis' verweisen wir nach WEBER, M., Wirtschaft und Gesellschaft, Köln 1964 (Kap. Stände, Klasse und Religion) 384-404 und nach NIEBUHR, H., The social Sources of Denominationalism, New York 1963, 28 ff und vor allem 72-79. Die Orientierung in Weber und Niebuhr verdanken wir LAEYENDECKER, L., Religion en Conflict, Meppel 1967, 87 ff, 288 ff

- 22 - Dies könnte man illustrieren an den Änderungswellen in der Geschichte des Christentums. Z.B. die Änderung der Taufpraxis der offiziellen Kirche im 2. Jahrhundert (Kindertaufeseinführung unter Einfluss der Tatsache, dass das gläubige Volk schon längst dies praktizierte: siehe GROENEN, Bestaanservaring en pastoraal handelen aa0, 118-136); oder die Laienspiritualität mit ihrer Durchwirkung in der Kirche im 12. Jahrhundert; oder die Reformation im 16. Jahrhundert: sie haben alle ihre unterschiedlichen Wurzeln im volksreligiösen Erleben der Wirklichkeit seitens des einfachen Volkes.

Für die Wichtigkeit der volkskatholischen Version des Katholizismus in der Vergangenheit verweisen wir nach einigen neuen historischen Studien: FLONGERON, B./PANNET, R.(Hg), Le Christianisme populaire: Les dossiers de l'histoire, Paris 1976, und FLONGERON, B.(Hg), La religion populaire dans l'occident chretien: approches historiques, Paris 1976

- 23 - Diese Charakterisierung gilt in Vergleich zu den kirchlichen Religionen. Aus dem 1. und 2. Teil der Studie ist bekannt, dass im brasilianischen Volkskatholizismus Ansätze qualifizierter Gläubiger gibt (siehe die Beatos/Beatas aus der Vergangenheit und auch die heutigen Freteiros und Curandeiros). Bei diesen Ansätzen handelt es sich jedoch um Menschen, die nicht von irgendeiner institutioneller Autorität ihre Rolle zugewiesen bekommen
- 24 - In welchem Sinne wir meinen, dass der Volksreligion ein Partner ist, der in einem Gespräch nicht ebenbürtig zu Worte kommt, wird sich verdeutlichen in 3.1.6.1
- 25 - Siehe BENDIX, R., Max Weber, an intellectual portrait, Garden City 1962, 92; LAEYENDECKER, aa0, 98-105
- 26 - FREIRE, P., Educação como prática da liberdade, Rio 1969
- 27 - Siehe GLOCK, Ch./RINGER, E./BABBIE, E., To comfort and to challenge, Berkeley 1967
- 28 - Für die Kenntnisnahme der Contestadobewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts siehe vor allem MONTEIRO, aa0.; für Canudos siehe PEREIRA DE QUEIROZ, aa0
- 29 - Zur Unterscheidung von Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung, siehe DEKKER, aa0, 34 f. - Beim Durch-
- 30 - denken dieses Vorganges muss man beachten, dass in der völkischen Erfahrung die Grenzen der Privatsphäre anders verlaufen: privat scheint mir oft nahezu gleich zu setzen mit nicht-offiziell.
- 31 - Zur Soziologie des abweichenden Verhaltens: COHEN, A., Sociologie van het afwijkend gedrag, Utrecht 1972, 43-46. Die gebrauchte Einteilung in aberrant, non-konformistisch und rebellierend stammt von MERTON, R.(Hg), Contemporary Social Problems, New York 1961, 725-728
- 32 - Der Ausdruck Volkskatholizismus ist schon jahrelang in Lateinamerika gebräuchlich. Vor vielleicht 10 Jahren wurde er zunächst in Frankreich übernommen und erst in den letzten Jahren breitete sein Gebrauch sich in Europa aus.
- Zur Rolle des Katholizismus in Brasilien, siehe VALLIER, Catholicism aa0

- 33 = Dieser Mechanismus der Selektierung und Umdeutung gilt im Prinzip auch für das offizielle Religionsmodell und ist ein allgemeines Phänomen. Angewendet auf den Volkskatholizismus, wird er meistens in reaktivem Sinn gebraucht: Reaktion der Nicht-Fachmenschen und der Schwachen, die nicht die Macht besitzen, ihre Selektierung und ihre Interpretation aufzuzwingen. Wie dieser Prozess sich auf den Inhalt des Volkskatholizismus auswirkt, wird im nächsten Abschnitt (3.2) thematisiert
- 34 = Wir verdanken dieses Schema HILHORST, aaO, 20; wir passen es allerdings unserer Studie an
- 35 = Siehe das Kongressbuch: LACROIX, B./BOGLIONI, P.(Hg), Les Religions Populaires. Colloque international 1970, Quebec 1972. Der relativ kurze Beitrag des kanadischen Priesters AUDET, J., Le Phenomene Religieux Populaire, (35-39) hat uns auf die Spur dieser Reflexion auf das Verhältnis zwischen offiziellem Katholizismus und Volkskatholizismus gesetzt
- 36 = Siehe ANMERKUNGEN 2, 35 und 44 zum ersten Teil
- 37 = ILLICH, Enteignung der Gesundheit, Reinbek 1975, 41, 56, 95 usw
- 38 = Zu diesem Thema siehe den Paragraphen 3.2.4.2
- 39 = James Baldwin gab seinem Roman über den Schwarzen in den USA den Namen 'ein anderes Land' (Another Country, New York 21972) und Michael Harrington nannte seine Studie der Armen in Amerika 'The other America' (New York 21966). Ähnlich gibt es ein anderes Land als das offizielle Brasilien; und man könnte auch sagen, dass es eine andere Kirche gibt als die offizielle Kirche Brasiliens
- 40 = Lewis hat viel geschrieben. Wir basieren uns auf: LEWIS, O., La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty, London 1967 (bes. die Einleitung XLI-XLIV) und ders., A Study of Slum Culture, New York 1968, 4-21
- 41 = VALENTINE, Ch., Culture and Poverty, Chicago 1969 und RODMAN, H., The lower-class Value-Stretch, New York 1965
- 42 = Für die Orientierung in der umfangreichen Literatur zur Kultur der Armut half uns WADE, R., A Culture of Poverty?, in: Bulletin Inst.of Development Studies, Sussex, Vol 5, Okt 1973, 4-30 und WIT, L.de, Armoede en Volksreligie in Mexico, Nijmegen 1970 (mimeo)
- 43 = Wir verweisen zurück nach der formalen Beschreibung der Volksreligion im Paragraphen 3.1.5.1
- 44 = Den Ausdruck 'nicht herunterspucken auf die Religion des Volkes' stammt von COX, H., Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, 181 (siehe BIBLIOGRAPHIE - IV) - In bezug auf die Relativierung des eigenen Standortes: diese Erkenntnis versuchen wir im theologischen 4. Teil der Studie zu thematisieren
- 45 = Siehe ANMERKUNGEN 2, 35 und 44 zum 1. Teil

- 46 = Für die Betrachtung des Volkskatholizismus als schriftloser Religion fanden wir die Inspiration in einigen kleineren Schriften über die Alphabetisierungsproblematik in Brasilien, besonders aber bei FURTER, P., Educação e reflexão, Petrópolis 1973
- 47 = 'Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre, que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement.' Und: '... elle (la communication écrite) paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination' LÉVI-STRAUSS, Tristes Tropiques, Paris 1956, (Leçon d'écriture, 312-324) hier 318
- 48 = Pereira de Queiroz beschreibt das Nicht-Funktionieren der Schule für die Landbevölkerung in: PEREIRA DE QUEIROZ, M., Bairros Rurais Paulistas, São Paulo 1972
- 49 = Wenn man schon von einem Konservatismus des Volkes sprechen will - ein Festhalten am Vertrauten - , dann muss man gleich dazu denken, dass diese Haltung für die Lebensbedingungen des Volkes funktionell ist und keinen rezessiven Zug darstellt, sondern eher eine aufgezwungene Sache ist. Siehe dazu Paragraphen 3.2.5.2 (bes. unter 7)
- 50 = Das Bedürfnis des Volkes nach Thaumaturgen und Curandeiros wird durch die Beschreibung des Lebens Padre Ciceros genügend illustriert: siehe 1. Teil (1.1.3 - 1.1.5)
- 51 = Vgl die Beschreibung des mexikanischen Curandairismus von WIT, L.de, aaO, 121 ff
- 52 = In Brasilien sind mehrere soziologische Studien der traditionellen volkskatholischen Feste gemacht. Wir nennen mit Namen jene von BRANDÃO, C., Cavalhadas de Pirenópolis, Goiânia 1974. Vgl MARTIN, G., Fest und Alltag, Stuttgart 1973 und BERCÉ, Y., Fêtes et revolte, Paris 1976
- 53 = COX, H., aaO, 168 ff (siehe das 7. Kapitel: Religion des Volkes und radikale Theologie)
- 54 = LANGEVIN, L., in: TILLARD, J.(Hg), Foi populaire - Foi savante, Paris 1976, 164
- 55 = Wir begegnen eine solche Behauptung z.B. bei BUNTIG, A., Magia, Religion o Cristianismo, Buenos Aires 1970, 202 und bei BONI, L.de, aaO, 382
- 56 = Zu diesem Prozentsatz: siehe das Vorwort des Sondernummers über Volksreligiosität REB 36(1976)131
 Die nun folgende Wiedergabe der Gedankenwelt des Volkskatholizismus basiert sich auf einer Menge eigenen Beobachtungen, aber auch auf einem Studium der umfangreichen Literatur. Mit Namen weisen wir auf die schon genannten Studien von HOORNAERT, MEDINA und RIBEIRO DE OLIVEIRA; ausserdem auf: LEERS, B., Religiosidade Rural, Petrópolis und die Sondernummer von REB und Vozes: Religiosidade Popular, in: REB 36(1976)131 und Religiosidade Popular no Brasil, in: Vozes 68(1974)7
- 57 = Siehe besonders die Publikation von ASTE, O Cristo do Povo, São Paulo 1973

- 58 = Zur Stelle der Marienfigur in der Volksreligion, siehe die interessanten Aussagen von COX, aaO, 176-183
- 59 = Diese Bemerkung hörten wir sehr oft von Priestern, aber wir begegneten ihr auch in der Literatur. Z.B. GALILEA, S., Introduccion a la Religiosidad Latinoamericano, Quito 1974, 18
- 60 = Oft wird behauptet, dass der Volkskatholik den Begriff Metanoia nicht kennt. Meiner Meinung nach ist diese Aussage nicht richtig: für ihn bedeutet Umkehr einen Versuch, das gebrochene Verhältnis zum Transzendenten wiederherzustellen und sein Alltagsleben neu in Harmonie mit der 'Übernatur' zu gestalten...
- 61 = Siehe die Beschreibung eines Erstkommunionsfestes in: MEDINA / OLIVEIRA, aaO, 83-100
- 62 = RIBEIRO DE OLIVEIRA, Religiosidade Popular aaO, in: REB 32(1972) 354-364. Vgl BOURDIEU, P., Genèse et structure des champs religieux, in: Rev.Franc.Soc 12(1971) 295-334
- 63 = Man könnte natürlich fragen, inwieweit diese devotionalen Praktiken Gebet genannt werden können. Dazu wäre zu untersuchen, ob eine Definition von Gebet gegeben werden kann, welche nicht schon a priori 'elitär' ist
- 65 = Um den Kontakt zwischen Himmel und Erde zu symbolisieren, zeigen die Heiligenabbildungen aus Alagoas fast immer Wolken, die das Bild des Heiligen (Heilig Herz Jesu, Maria, Padre Cicero) von der gemeinen Welt trennen: diese Wolken bedeuten, wie im Alten Testament, gleichzeitig Erscheinung und Trennung
- 64 = Märtyrer Gregório: siehe ANMERKUNG 61 zum 1. Teil
- 66 = Die 2 Modalitäten wurden mit Genauigkeit beschrieben durch RIBEIRO DE OLIVEIRA, siehe ANMERKUNG 49 zum 1. Teil
- 67 = Vgl HUTCHINSON, B., The Patron-Dependant Relationship in Brazil, in: Soc.Rur 6(1966) 3-30; KADT, E.de, Religião, Igreja e Mutação social, in: VELIZ, C.(Hg), America Latina; estruturas em crise, São Paulo 1970, 203-231
- 68 = SIMPLETON, Laat het volk in vrede aaO, 21-24
- 69 = Zum Ausdruck 'Distanzierte Kirchlichkeit', siehe: Terzake 4, Kerk buiten kerk, Utrecht 1969
- 70 = MERTON, R., Social Theory and Social Structures, New York 1966, 284-297
- 71 = HOORNAERT, E., A distinção entre 'lei' e 'religião' no Nordeste, in: REB 29(1969) 580-606; vgl HOORNAERT, Verdadeira aaO, 72
- 72 = Die Wichtigkeit der Volksmissionen für ein sachgemäßes Kenntnis des Volkskatholizismus im Nordosten wird aufgewiesen von Hoornaert, die sogar eine direkte jansenistische Beeinflussung durch die Volksmissionen nachweist. Siehe HOORNAERT, Verdadeira aaO, 72 f

- 73 = Siehe den Text des PPC, zitiert in ANMERKUNG 32 zum 2. Teil
- 74 = Die strukturelle Position des Priesters ist zentrales Thema in der Analyse von MEDINA / RIBEIRO DE OLIVEIRA, aaO, 36, 53, usw. Siehe auch HOORNAERT, Verdadeira aaO, 83-89
- Man kann hinzufügen, dass im nachkonziliaren Änderungsprozess dies auch für eine bestimmte Schicht engagierter Laien gilt; auch diese haben die Möglichkeit in der Kirche aktiv mit zu machen, aber doch immer als Fachmenschen.
- 75 = Zu dieser soziologischen Überlegung: siehe MATTHES, Kirche und Gesellschaft, aaO, 79 (siehe unten Ergänzung)
- 76 = Siehe besonders die Paragraphen 4.1.3 und 4.1.4
- 77 = Berger verwendet diesen Vergleich in bezug auf das zwischenkirchliche Feld der Ökumene. Siehe: BERGER, P., Ein Marktmodell zur Analyse der ökumenischen Prozesse, in: Int.Jahrb.Rel 1(1965) 235-249
- 75 = (Ergänzung) Mit 'rein' und 'purifiziert' wird in dieser Zusammenhang nicht ein Prozess des 'Sich Besinnens auf das Authentische der Religion' gemeint, sondern das Sich immer mehr Beschränken auf spezifisch religiöse Sachen und das Sich Zurückziehen in den aparten Sektor des Religiösen

ANMERKUNGEN ZUM VIERTEN TEIL (4):

(Seite 238 - 312)

- 1 = Für diese Art theologischer Evaluation des Volkskatholizismus verweisen wir nach den vielen Publikationen, die oft unter Orientierung von CELAM (lateinamerikanischer Bischofskonferenz) und CNBB (brasilianischer Bischofskonferenz) entstanden. Siehe zunächst die Dokumente von Medellín: Nr 6 (Volkspastoral) und Nr 8 (Katechese). Siehe z.B., auch: SCANNONI, J., Culture populaire, Pastorale et Théologie, in: LumVit 32(1971) 21-38; MARZAL, M., Religions Populaires d'Amerique du Sud, in: Rech.Sc.Rel 63(1975) 215-242; PERANI, C., Religiosidade popular e mudança social, in: CEI, suplemento 12, Sept 1975, 15-23; Evaluation de la religiosite populaire et criteres pastoraux en Argentine, in: MD 20(1976)125, 102-109
- 2 = Siehe dazu die Einführung mit unserer Fragestellung, besonders die Paragraphen 0.2 und 0.3
- 3 = Wir weisen zurück auf das Gesagte in der 1. ANMERKUNG zum Vorwort (S. IV - V), wo wir zu verdeutlichen versuchten, warum wir den Titel der Studie wählten und in welchem Sinne wir von Schisma sprechen
- 4 = MATTHES, Religion und Gesellschaft, aaO, 104 und 118
- 5 = Während in der Religionssoziologie von einer Verschiebung der Aufmerksamkeit von kirchlicher nach institutionsfreier Religion gesprochen werden kann (siehe HILHORST, aaO, 3 ff), ist dies in der Theologie anscheinend noch nicht oft der Fall
- 6 = HASENHUTTL, G., Herrschaftsfreie Kirche, Düsseldorf 1974
- 7 = Wir nennen die Namen von Schoonenberg, Schillebeeckx, Leonardo Boff, Moltmann, Metz und Mesters, weil sie uns mehr als inzidentell auf dem Weg halfen
- 8 = Vgl WIEDERKEHR, D., Die Kirche als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz, in: FEINER, J./LÖHRER, M.(Hg), Mysterium Salutis IV/2, Einsiedeln 1973, 338-392
- 9 = BOFF, L., Catolicismo Popular, in: REB 36(1976) 20-42
- 10 = Siehe SCHILLEBEECKX, E., Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek, Bloemendaal 1972, 30-41. Vgl AALST, A.v.d., Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom, Nijmegen 1974, 175 ff
- 11 = Zum Begriff Mysterion als Heilsökonomie Gottes und ihrer verschleierten Erscheinungsform, siehe SCHILLEBEECKX, E., De sacramentele Heilseconomie, Antwerpen 1952, 62-82, und ders., Art. Mysterion, in: BRINK, H., Theologisch Woordenboek, Roermond 1958, III, 3387-3394. Vgl Art. Mysterion, in: ThWNT, IV, 809-833
- 12 = Zum Begriff Sacramentum, siehe SCHILLEBEECKX, sacr. Heilseconomie, aaO, 91-107, und ders., Art. Sacrament, in: BRINK, aaO, 4185-4230
- 13 = BOFF, L., Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welt-erfahrung, Paderborn 1972, 123-181. Vgl LEEUW, G.v.d., Sakramentales Denken, Kassel 1959

- 14 = Es handelt sich nicht darum, die hier dargestellte Charakterisierung der Grundlage des katholischen Glaubensverständnis zu unterbauen und zu beweisen. Wir stützen uns auf theologische Einsichten, die von wichtigen katholischen Theologen akzeptiert und vertreten werden
- 15 = Siehe dazu: SCHOONENBERG, P., Het Geloof van ons Doopsel, III, s'Hertogenbosch 1958, 203 ff; SCHILLEBEECKX, E., Christus, Sakrament van de Godsontmoeting, Bilt-hoven⁸1966, 18 und 66
- 16 = KNAUER, P., Das Verhältnis des Neuen Testamentes zum Alten, in: OBERHAMMER, G.(Hg), Offenbarung, Geistige Realität des Menschen, Wien 1974, 153-170, hier 167
- 17 = SCHILLEBEECKX, E., Jesus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1973, 516-519
- 18 = SCHOONENBERG, P., Het Geloof van ons Doopsel, I, s'Her-togenbosch 1955, 104-130
- 19 = SCHILLEBEECKX, Sacr.Heilseconomie, aaO, 1-18. Es handelt sich hier um einen Grundgedanken, die bei Schillebeeckx immer wiederkehrt; siehe dazu: WALLE, A.v.d., Theologie over de werkelijkheid. Een betekenis van het werk van Edward Schillebeeckx, in: Ts.v.Theol 14(1974) 463-490, hier besonders 465-469
- 20 = In der Spiritualitätsliteratur ist die unreligiöse Erfahrung, dass jede Sache in der Welt und jedes Geschehen im Alltag ein Wort Gottes ist, immer lebendig geblieben. Immer wo gesprochen wird von der Hingabe an die göttliche Vorsehung, deutet man diese Hingabe als eine unbedingte Übergabe an die Verfügung Gottes, wie sich diese in den jeweiligen Gegebenheiten des Alltags kundtut. Siehe z.B. BOROS, L., Im Leben Gott erfahren, Freiburg 1976, 195 ff
- 21 = Den Ausdruck Schlüsselwort verwendet WALGRAVE, J., Dienst aan het Woord in de spanning tussen gezag en vrijheid, in: Ts.v.Theol 14(1974) 432-438
- 22 = KNAUER, aaO, 166-167
- 23 = SCHILLEBEECKX, Jesus, aaO, 520 f
- 24 = Der Inhalt des Kommentares der Sonderoffenbarung wird später deutlicher ausgeführt; siehe die Paragraphen 4.2.2; 5.1.3 und 5.2.4
- 25 = Das Vorbeigehen an der Schöpfungsrealität schneidet den Lebensfaden durch, der christlichen Glauben mit der Wirklichkeitserfahrung verbindet. Siehe SCHILLEBEECKX, E., Gerechtigheid en Liefde, Genade en Bevrijding, Bloemen-daal 1977, 34-55, 423-470, 591 ff
- 26 = Das Konzil spricht 10 x über die Kirche als Sakrament: Lumen Gentium Nr. 1, 9, 48 und 59; Sacra Liturgia Nr. 5 und 26; Ad Gentes Nr. 1 und 5; Gaudium et Spes Nr 42 und vor allem 45. - Zum sakramentellen Kirchenverständnis des Konzils, siehe: SMULDERS, P., L'Eglise, Sacre-ment du salut, in: BARAÚNA, G.(Hg), L'Eglise du Vatica-

- num II, II, Paris 1966, 313-338 und CONGAR, Y., L'Eglise, Sacrement universel du salut, in: CONGAR, Y./RATZINGER, J.(Hg), L'Eglise Aujourd'hui, Paris 1967, 5 - 30
- 27 = Siehe dazu: BOFF, Die Kirche als Sakrament, aaO, 104
- 28 = ders., Die Kirche als Sakrament, aaO, 136-147
- 29 = ders., Die Kirche als Sakrament, aaO, 143 und 437
- 30 = Siehe GORRES, A., Pathologie des katholischen Christentums, in: ARNOLD, F./RAHNER, K.(Hg), Handbuch der Pastoraltheologie, II/1, Freiburg 1964, 277-343
- 31 = Zur institutionellen Selektivität und Gesetzmässigkeit, siehe MASSING, O., Soziologische Gedanken, in: Conc 11(1975)4, 36-47, hier 40 ff. - Die im Text angedeutete Neigung nennt Boff das diabolische Moment im sakramentellen Verständnis der Kirche: er spricht dann vom Skandalon der Kirche; siehe das 17. Kapitel in: BOFF, Die Kirche als Sakrament, aaO, 476-498, hier besonders 487 ff
- 32 = KUITERT, H., Zonder geloof vaart niemand wel, Baarn 1974, 13
- 33 = Vgl KELLER, M., Volk Gottes als Kirchenbegriff, Zürich 1970, 67
- 34 = Wir gebrauchen hier also ein Modell, um das kirchliche Selbstverständnis zu charakterisieren. Es handelt sich nicht um eine perfekte Wiedergabe der wirklichen Kirche, sondern um eine Schematisierung einiger Grundlinien, die die geschichtliche Realität einsichtig machen. Vgl DULLES, A., Models of the Church, New York 1974, (chap. The use of models in ecclesiology) 13-30
- 35 = Siehe den 2. Teil (2.3.4) mit ANMERKUNG 42
- 36 = Siehe den 3. Teil (3.2.5.3) mit ANMERKUNG 74
- 37 = Eine sehr eindringende Analyse eines konkreten Falles dieser kirchlichen Pastoral fanden wir in einem Artikel, der das Resultat einer Feldforschung in Maranhão zusammenfasst: MOURÃO, L., O campones e a colonização missionária, in: Vozes 68(1974)7, 545-562 (ders., Colonização e Resistência Cultural, Rio 1973)
- 38 = DUSSEL, E., El Catolicismo Popular in Argentina, Buenos Aires 1970, 17-42. Vgl MARTIMORT, A., L'Eglise en prière, Paris 1961, 34 ff
- 39 = Siehe das Gesagte im Exkurs zur Einleitung des 4. Teils (S. 242) Vgl MATTHES, Religion, aaO, 79-80
- 40 = Siehe BOFF, Die Kirche als Sakrament, aaO, 148-162
- 41 = Siehe z.B. Lumen Gentium Nr. 14
- 42 = Nach unserem Verständnis der völkischen Erfahrung ist die völkische Weise von Leben und Bekennen in ihrer Eigenart immer eine nicht-explizitierte. Unsere Unterscheidung zwischen implizit und explizit benachteiligt von sich aus schon das Volk und seinen Glauben

- 43 = Siehe ANMERKUNG 1 zum Vorwort (S.IV/V) und ANMERKUNG 3 zum 4. Teil
- 44 = Siehe die Themabeschreibung (O.O) auf S. 1 und die Ausarbeitung der Fragestellung
- 45 = KASPER, W., in: HAARSMA, F./KASPER, W./KAUFMANN, F., Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970, 44
- 46 = Ohne den Bezug zum ersten Wort (der geschaffenen historischen Wirklichkeit des Lebens in der Welt) würde das zweite Wort Gottes sogar unverständlich werden. Die Sonderoffenbarung ist eine Matrix zur Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit. Siehe SCHILLEBEECKX, Gerechtigkeit und Liebe, aaO, 66
- 47 = PANNET, R., Le Catholicisme Populaire, Paris 1975, 206
- 48 = ALVES, R., Misticismo: a emigração dos que não têm poder, in Vozes.68(1974)7, 515-522
- 49 = Diese Beobachtung der heutigen Ekklesiologie verdanken wir Haarsma
- 50 = KAUFMANN, F., Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973, 72-73 und 107 ff
- 51 = ALLPORT, G., The Individual and his Religion, New York 1954. Allport unterscheidet zwischen innerlicher Religiosität, in der der Glaubende seine Erfahrungen von einem eigenen Überzeugungsanlage her organisiert, und äußerlicher Religiosität, die nicht in der Persönlichkeit verwurzelt ist. Vgl KENNEDY, E., Religiöser Glaube und psychologische Reife, in: Conc 9(1973)1, 122-130
- 52 = Vgl BERGER/LUCKMANN, Construção social, aaO, 145 und DEKKER, aaO, 68-70
- 53 = Siehe dazu besonders Gaudium et Spes Nr 1 - 3, 21, und 40 - 45. BOFF arbeitet diese neue Erkenntnis weit aus: "Die Weltbezogenheit der Kirche - sagt er - muss in ihrer Grundaussage zum Ausdruck gebracht werden." D.h. die Funktion der Kirche für die Welt soll immer in Betracht gezogen werden. Siehe BOFF, Die Kirche als Sakrament, aaO, 38 ff und 276 ff, hier 42
- 54 = Die Dokumente von Medellin sind die sämtliche Beschlüsse der 2.Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellin (Columbia) von 24.8 - 6.9.1968. Siehe ADVENIAT, Dokumente von Medellin, Essen 1970
- 55 = Siehe das Grundanliegen Schillebeeckx', wie es dargestellt wird von WALLE, A.v.d., aaO
- 56 = SCHILLEBEECKX, Gerechtigkeit, aaO, 584, 591 ff. Vgl MOLTSMANN, J., Die Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 145-149. - Dieser Gedanke wird auch - aber dann schärfer politisch gefärbt - in der Befreiungstheologie thematisiert
- 57 = Muñoz war es, der uns als erster die ekklesiologischen Implikationen bewusst machte. Siehe MUÑOZ, Nueva conciencia, aaO, 15 ff

- 58 = BONHOEFFER, D., Widerstand und Ergebung, München 31966, 193
- 59 = Phil 2,6 und 2 Kor 8,9. Vgl ROBINSON, J., The new reformation, Philadelphia 1965, 92
- 60 = Wir wurden angeregt, den theologischen Begriff Volk näher zu analysieren, durch eine Anmerkung von MOLTSMANN, Kirche, aaO, 355
- 61 = Art. Ethnos, in: ThWNT^{II}, 362-370. Ethnos ist ein Wort, das im Neuen Testament 162 x vorkommt. Es ist die Übersetzung des hebräischen Wortes 'gojim'.
- 62 = Art. Laos, in: ThWNT, IV, 29-57. Laos erscheint 141 x im Neuen Testament. Es ist die Übersetzung des hebräischen Begriffes 'am'
- 63 = Art. Ochlos, in: ThWNT, V, 582-590. Ochlos wird im Neuen Testament am häufigsten verwendet: 174 x
Es gibt noch einen 4. Terminus für Volk: Demos. Aber Demos wird im Neuen Testament nur 4 x gebraucht und darf hier ohne Beachtung bleiben. Demos bedeutet das Volk gegenüber dem König oder gegenüber dem Adel, als freie, sich selbst bestimmende Bewohner des Landes. Siehe Art. Demos, in: ThWNT, II, 62-63
- 64 = Ein Theologe, der den Begriff Ochlos ausdrücklich in seiner Ekklesiologie verwendete, ist Noordmans. Siehe HAARSMA, F., Geest en Kerk, Utrecht 1967, 69 ff
- 65 = BATIFFOL, P., L'Église naissante et le Catholicisme, Paris 1909 21971, 400 ff. - Wir sehen, im Rahmen dieser Fallstudie, von einem Detailstudium zum Entwicklungsgang des Begriffes Ochlos in der Kirchengeschichte ab
- 66 = DAHL, N., Das Volk Gottes, Darmstadt 21963; KELLER, M., Volk Gottes als Kirchenbegriff, Zürich 1970; BAUMLER, R./DOLCH, H.(Hg), Volk Gottes, Freiburg 1967. Vgl dazu KUNG, H., Die Kirche, Freiburg 1967, 131-180
- 67 = OUDENRIJN, F.v.d., Volk Gods: demagogie i.p.v. democratie, in: ZOELLEN, H.v.d., Dwang, dwaling en bedrog, Baarn 1971, 39-50
- 68 = Israel ist "das Ideal eines brüderlichen Volkes, in welchem es keine Armen geben darf". GELIN, A., Die Armen - Sein Volk, Mainz 31956, 12. Vgl GEORG, A., Art. Pauvre, in: DBS, VII, 387-406
- 69 = MESTERS, C., O futuro do nosso passado, im Kongressbuch: Uma igreja que nasce do povo, Petrópolis 1975, 120-200. Siehe die viele Veröffentlichungen, kleine Hefte als Hilfe zur Bibelverwendung in den Basisgruppen; diese Heftchen begegnet man nahezu überall in Brasilien
- 70 = Siehe SCHILLEBEECKX, Jesus, aaO, 284 ff, 328, 356 ff
- 71 = SCHUSTER, H., Die praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: KLOSTERMANN, Praktische Theologie, aaO, 150-163, hier 158 f
- 72 = Amos, Jesaja und auch der Psalmist unterscheiden in ihren Wehrufen, wie später Johannes der Täufer, deutlich die Führungsschicht Israels und das Volk selbst

- 73 = Die schon zitierte, sehr interessante Studie von FAORO, R., Os donos do poder, aaO, entwertet alle Mythen über die sog. unblutige Geschichte Brasiliens
- 74 = METZ, J., Kirche und Volk, oder der Preis der Orthodoxie, in: St.d.Z 192(1974) 797-811
- 75 = Vgl CERTEAU, M.de, L'Étranger, Paris 1969, 47 ff
- 76 = METZ, Kirche und Volk, aaO, 909 f
- 77 = Titel des Kongressbuches des Basisgruppen in Vitória 1975: Uma igreja que nasce do povo, aaO; siehe ANMERKUNG 69. Dazu: BOFF, L., Ecclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a igreja, in: Sedoc 9(1976) 95, 393-417. - Vgl ROSSUM, R.v./ENGELEN, J., Kerk op zoek naar haar volk, aaO
- 78 = Siehe CARAMURU, R., São Paulo de Potengy, Petrópolis 1965; ders., Comunidade eclesial de base: uma opção decisiva, Petrópolis 1967; MARINS, J., A comunidade eclesial de base, São Paulo 1968
- 79 = Siehe den Pastoralplan für 1966-1971 (PPC) der CNBB. Vgl MARINS, J., Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika, in: Conc 11(1974)4, 232-237
- 80 = Vgl FLORISTAN, C., Bericht über die Basisgemeinden, in: Conc 11(1974)4, 285-288
- 81 = Es gibt mehrere Studien, die Einsicht in die kirchliche Bedeutung der Basisgemeinschaftenbewegung in Brasilien vermitteln können. Wir nennen nur: VALLIER, I., Extraction, Insulation and Reentry, in: Landberger, aaO (siehe ANMERKUNG 19 zum 2. Teil); DELLA CAVA, R., Igreja e estado, in: CEBRAP, aaO (siehe ANMERKUNG 12 zum 2. Teil); ROSSUM, R., Uit de samenleving, in de samenleving: ontwikkeling van de katholieke kerk in Latijn Amerika, in: Wereld en Z 1(1972) 108-128. - Für uns genügt es, hinzuweisen auf die Tatsache, dass - trotz des guten Willens, die Kirche dem Volk zu übergeben - faktisch das Volk oft weiter entfremdet wird, dass diese Bewegung teilweise eine moderne Weiterführung des Romanisierungsprozesses ist, und dass diese Bewegung zur Basis in Brasilien geplant ist in Funktion des Überlebens des Kirchenorganismus
- 82 = Nach Angaben von Ribeiro de Oliveira gibt es z.Z. in Brasilien 40 bis 50.000 Basisgemeinden; siehe in: REB 37(1977) 388. - Als uns persönlich bekannte Beispiele nennen wir die Bistümer von Crateus und João Pessoa im Nordosten
- 83 = Dies ist leicht zu beobachten an den Titeln der publizierten Bibelheftchen für die Basisgruppen in Brasilien
- 84 = Siehe o relatório de RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., A posição do leigo nas comunidades eclesiais de base, Rio 1976, 12 (mimeo). Vgl den Sondernummer Comunidades eclesiais de base, in: Sedoc 9(1977)95

- 85 = Siehe das Öffnungszitat zum Vorwort dieser Studie von GUTIERREZ, in: Conc 11(1974)6, 67. - Wir selber erlebten einige Male diese Themaverschiebung während Tagungen von Landarbeiter- und Fischergruppen in Recife
- 86 = Die Exegese als Instrument, um den einfachen Gläubigen die Bibel in ihrer Fremdsprachigkeit zu entschliessen, wird auf hervorragende Weise konkret in den Schriften Mesters' für die Basisgruppen
- 87 = Siehe zum Gebrauch von Utopien SCHILLEBEECKX, Gerechtigkeit, aaO, 605 (mit Literaturnachweis)
- 88 = POWER, D., Das Lied des Herrn in einem fremden Land, in: Conc 11(1974)2, 81-103, hier 95
- 89 = CONE, J., The Spirituals and the Blues, New York 1972
- 90 = Für die Herstellung der letzten Seiten des 4. Teiles verweisen wir nach einigen Themaheften von Concilium: Liturgie und Politik (Conc 10(1974)2), Basisgemeinden (Conc 11(1975)4), Leiden und christlicher Glaube (Conc 12(1976)11) und Kirche und Armut (Conc 13(1977)4)

ANMERKUNGEN ZUM FÜNFTEN TEIL (5): (Seite 310 - 346)

- 1 = Diese jüdische Legende entnahmen wir an FRIEBE-BARON, G., Abendmahl, Gemeinschaft als eschatologisches Problem, Münster 1975, 66 (mimeo)
- 2 = Zur Taufvorbereitung, siehe ANMERKUNG 41 zum 2. Teil
- 3 = WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen⁴ 1947, 260 ff
- 4 = Zu dem Bedürfnis, die Partikularität und Eigenart des kirchlichen Katholizismus in seiner Beziehung zur Sonderoffenbarung hervorzuheben und deutlicher zu gestalten, siehe CERTEAU, M. de, La culture au pluriel, Paris 1974
- 5 = Circumincissio: die Anwendung dieses Ausdruckes aus der Trinitätslehre stammt von MÜLLER, A., Der Gehorsam gegen den Bischof, in: Conc 8(1972)1, 35-39, hier 36: "Es besteht eine Circumincissio der theologischen und historisch-soziologischen Dimension im kirchlichen Amt."
- 6 = CAMPS, A., Christendom en godsdiensten der wereld, Baarn 1976, 37
- 7 = SCHOONENBERG, P., Geloof van ons doopsel, III, aaO, 197 ff
Vgl LOHFINK, N., Zur Aussage des Alten Testaments über Offenbarung, in: OBERHAMMER, Offenbarung, aaO, 135-151, 138
- 8 = Vgl DANIELOU, J., Les saints Patiens de l'Ancien Testament, Paris 1952 und HULSBOSCH, A., De schepping Gods, Roermond 1963
- 9 = CAMPS, aaO, 47-50
- 10 = Siehe den 4. Teil (4.1.4). Vgl BOFF, Die Kirche als Sakrament, aaO, 399 ff
- 11 = SCHILLEBEECKX, Jesus, aaO, 547
- 12 = Vgl Rom 3,7 und 19; 1 Kor 6,2; 1 Joh 5,19
- 13 = Art. Diakoneo, in: ThWNT, II, 81-93
- 14 = KNAUER, Das Verhältnis des NT zum AT, in: OBERHAMMER, Offenbarung, aaO, 153-170
- 15 = SCHOONENBERG, P., Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus, in: OBERHAMMER, Offenbarung, aaO, 171-187. Mit Pannenberg sagt er, dass die Ursprünglichkeit Jesu nicht darin bestand, dass er Neues zum jüdischen religiösen Erbe hinzugefügt hätte, sondern dass er innerhalb der jüdischen Tradition sich für das Primat der Verheissung über das Gesetz entschieden hat
- 16 = SCHOONENBERG, aaO, 183
- 17 = GEHLEN, A., Anthropologische Forschung, Reinbek 21968. Der Zugang zur Gedankenwelt Gehlens vermittelte uns HASENHÜTTL, Herrschaftsfreie Kirche, aaO, 81-90
- 18 = Man kann sich z.B. die Eucharistiefeier auf Pfarrebene als eine für allen zugängliche Feier vorstellen als notwendiges Komplement zur Kleinen-Gruppen-Liturgie und zur Hausfeier

- 19 = Vier Studien machten uns die 4. Bischofssynode zugänglich: LAURENTIN, R., L'Évangélisation apres de IV. Synode, Pria 1976; LIBÂNIO, J., Evangelização e libertação, Rio 1975; POLICARPO, J., Evangelização, anúncio da liberdade, Lisboa 1975 und RZEPKOWSKI, H., Der Welt verpflichtet, St. Augustin 1976
- 20 = Nämlich in Apostolicam Actuositatem Nr 2 und 6, und in Ad Gentes Nr 6
- 21 = RZEPKOWSKI, aaO, 103
- 22 = Wir wissen also um die Tatsache, dass der Begriff Evangelisierung andere Deutungen hatte und noch hat, und folgen möglichst genau der Synode in ihrer Deutungsweise
- 23 = Dom Schmitz, aus Lima (Peru), zitiert in: POLICARPO, aaO, 97
- 24 = Evangelii Nuntiandi Nr 48. Vgl RZEPKOWSKI, aaO, 57
- 25 = Siehe dazu besonders RZEPKOWSKI, aaO, 103 ff
- 26 = Vgl Luk 18, 15-17
- 27 = BUBER, M., Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 838
- 28 = MEDINA, C. de, Participação e trabalho social, Petrópolis, 1976
- 29 = COMBLIN, J., Prolegômenos da catequese no Brasil, in: REB 27(1967) 845-874, hier besonders 847/848: Comblin weist darauf, dass man genau so gut von der Unwissenheit des Katecheten bezüglich des Volkskatholizismus sprechen darf, wie man so oft von der Unwissenheit des Volkes bezüglich der kirchlichen Religion spricht
- 30 = Siehe dazu den schon zitierten FIRET, Het agogisch moment, aaO (ANMERKUNG 18 zur Einführung). Vgl HERZOG-DURCK, J., Probleme menschlicher Reife. Person und Identität in der personalen Psychotherapie, Stuttgart 1969, besonders 290-300
- 31 = Zur maieutischen Methode: siehe CAMPS, A., Dialog der Religionen und Entwicklung: die maieutische Methode, in: ZMR 56(1972)1, 1-9
- 32 = Lumen Gentium Nr 10. Vgl POWER, D., Das Fortbestehen der Religion in theologischer Sicht, in: Conc 9(1973)1, 48-56
- 33 = METZ, J., Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc 9 (1973)5, 334-341, hier 336
- 34 = Die Begriffe Kerygma, Liturgia und Koinonia, wie auch Diakonia, werden in der praktischen Theologie oft in anderem Sinn gebraucht. Meistens wird Diakonia als eine Funktion der Kirche neben den anderen - im Sinn von Caritas - gedeutet. Doch meinen wir, dass es gerechtfertigt ist, diese Begriffen in dem angegebenen Sinn zu verwenden
- 35 = LIBÂNIO, Evangelização, aaO, 127-130
- 36 = OOSTERHUIS, H., In het voorbijgaan, Utrecht 1968, 29 (aus dem Lied 'Zomaar een dak')

A B K U R Z U N G E N

allgemein gebrauchte Abkürzungen:

aaO	= am angeführten Ort	f/ff	= folgend(d)
Art.	= Artikel	Hg	= Herausgeber
bes.	= besonders	mimeo	= mit Verfielfälti-
Bd/Bde	= Band/Bände		gungsmaschine gedruckt
ders.	= derselbe(r)	o.J.	= ohne Jahrgang
dt	= deutsch	SN	= Sondernummer
		vgl	= vergleiche

besondere Abkürzungen:

CEAS	= Centro de Estudos e Ação Social
CEBRAP	= Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CEI	= Centro Ecumênico de Investigações
CELAM	= Conselho Episcopal Latino-Americano
CERIS	= Centro de Estatísticas Religiosas e Investi-
	gações Sociais
CNBB	= Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
MEB	= Movimento de Educação de Base
PPC	= Plano de Pastoral de Conjunto
SUDENE	= Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

abgekürzte Zeitschriften und Lexika:

AAS	= Acta Apostolicae Sedis, Roma 1909 ff
CEBRAP	= Estudos CEBRAP, São Paulo 1972 ff
CEAS	= Cadernos do CEAS, Salvador 1970 ff
Conc	= Concilium, Einsiedeln 1965 ff
DBS	= Dictionnaire de la Bible, Supplément, Paris 1928 ff
DThC	= Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1903 ff
Esprit	= Esprit, Paris 1932 ff
Hochland	= Hochland/Neues Hochland, Freiburg 1903 ff
Int.Jahrb.Rel	= Internationales Jahrbuch für Religions-
	soziologie, Köln 1965 ff
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche, 11 Bde,
	Freiburg 2 1957-1965
Lum.et Vie	= Lumière et Vie, Paris 1951 ff
LumVit	= Lumen Vitae, Bruxelles 1936 ff
MD	= Maison-Dieu, Paris 1946 ff
REB	= Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis 1940 ff
Rech.Sc.Rel	= Recherches de Science Religieuse, Paris 1910 ff
Rev.Fr.Soc	= Revue Française de Sociologie, Paris 1959 ff
Sedoc	= Serviço de documentação, Petrópolis 1967 ff
Soc.Compass	= Social Compass, Den Haag 1953 ff
Soc.Rur	= Sociologia Ruralis, Assen 1960 ff
St.d.Z	= Stimmen der Zeit, Freiburg 1871 ff
Theol.Pract	= Theologia Practica, Hamburg 1965 ff
ThWNT	= Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament,
	Stuttgart 2 1954 ff
Ts.v.Theol	= Tijdschrift voor Theologie, Nijmegen 1960 ff
Vispera	= Vispera, Montevideo 1966 ff
Vox Theol	= Vox Theologica, Assen 1930 ff
Voices	= Voices, Petrópolis 1906 ff
Wereld en Z	= Wereld en Zending, Baarn 1972 ff
ZMR	= Zeitschrift für Missionswissenschaft und Reli-
	gionswissenschaft, Münster 1911 ff

B I B L I O G R A P H I E

=====

Die Bibliographie wird auf folgende Weise eingeteilt:

- I - BIBLIOGRAPHIE ÜBER DIE FIGUR VON PADRE
CICERO UND ÜBER JUAZEIRO
- II - CORDEL-LITERATUR ÜBER PADRE CICERO UND
FREI DAMIÃO
- III - REFERENZWERKE DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE
- IV - WEITERE THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR
PRAKTISCH-THEOLOGISCHEN REFLEXION
- V - LITERATUR ZUM THEMA: VOLKSKATHOLIZISMUS
UND EVANGELISIERUNG
- VI - NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR
SITUATIONSANALYSE

Die Wiedergabe der Titel der Publikationen geschieht
in der Originalsprache. Wo es uns möglich war, geben
wir danach zwischen Klammern die deutsche Übersetzung
an

I - BIBLIOGRAPHIE UBER DIE FIGUR VON PADRE CICERO UND
UBER JUAZEIRO

(um der historischen Entwicklung zu folgen, wird in diesem Verzeichnis ausnahmsweise die chronologische Ordnung angewandt)

Anônimo, Os milagres do Juaseiro, Caicó 1892

(eine Broschüre, die als erste Publikation über Juazeiro mit ihrer Auflage von 100.000 Exemplaren eine wichtige Verteidigung Padre Ciceros darstellte)

PEIXOTO, J.de Alencar, Joaseiro do Cariri, Fortaleza 1913

(dieser Priester war ein Gegner Padre Ciceros; sein sehr scharf geschriebener Angriff auf Padre Cicero steht am Anfang der feindlichen Tradition)

OLIVEIRA, X.de, Beatos e cangaceiros, Rio 1920

(diese Veröffentlichung gibt ein interessantes, negativ tendierendes Bild der Figur und der Rolle der 'beatos', die ein wichtiges Moment in der Verbreitung der Frömmigkeit um Juazeiro bedeuteten)

TEOFILO, R., A sedição do Juazeiro, São Paulo 1922

(historische Beschreibung des politischen Geschehens um Padre Cicero in den Jahren 1910 - 1914)

COSTA, Floro B.da, Joaseiro e o Padre Cicero, Rio 1923

(diese Veröffentlichung ist die Verteidigung Padre Ciceros im Senat durch die 'rechte Hand' des Priesters)

MACEDO, M., Joaseiro em foco, Fortaleza 1925

(Angriff auf Padre Cicero und Floro seitens des Ex-Pfarrers von Juazeiro)

CASTRO, G.de, Juazeiro na assembleia legislativa do Ceará, Fortaleza 1925

(Vorträge über Juazeiro im Staatsparlament von Ceará)

LOURENÇO FILHO, M., Juazeiro do Padre Cicero, São Paulo 1926

(dieser Protagonist im Kampf gegen Padre Cicero beschreibt die Obskurität von Juazeiro)

SIMÕES DA SILVA, A., O Padre Cicero e a população do Nordeste, Rio 1927

(dieses Patenkind Padre Ciceros beschreibt hier seinen Paten sehr lobend)

PEREIRA DINIZ, M., Mistérios de Juazeiro, Juazeiro 1935

(der Autor darf als der offizielle Biograph Padre Ciceros betrachtet werden: er beschreibt die Geschehnisse in Juazeiro nach der Interpretation von Padre Cicero selbst)

LEONARDO, O., As lembranças do meu Padrinho Cicero, o.J.

VIDAL, R., O Padre Cicero Romão Batista. Sua vida e sua obra, Rio 1936

(verherrlichende Beschreibung von Padre Cicero und von Juazeiro)

- PINHEIRO, I., O Joaseiro do Padre Cicero e a revolução de 1914, Rio 1938
(Versuch einer objektiven, dokumentierten, historischen Studie)
- MOREL, E., Padre Cicero, o Santo do Juazeiro, Rio 1946
(der Autor beschreibt Padre Cicero als einen Hohlkopf und einen Schwärmer)
- ALVES, J., Juazeiro, Cidade mística, Fortaleza 1949
(dieser Autor beschreibt mit Sympathie die Anziehungskraft Padre Ciceros auf die Massen)
- GOMES DE ARAÚJO, A., Apostolado do embuste, Crato 1956
(gut dokumentierte Streitschrift eines Priesters gegen Padre Cicero)
- MONTENEGRO, A., História do fanatismo religioso no Ceará, Fortaleza 1959
(sehr gute historische Studie des volksreligiösen Phänomens)
- MACEDO, N., O Padre e a Beata, Rio 1961
(literäre Arbeit, die ohne wissenschaftliche Ansprüche das negative Bild Padre Ciceros weitergibt)
- FACÓ, R., Cangaceiros e fanáticos, Rio 1965
(Studie mehrerer religiösen Volksbewegungen: der Autor interpretiert Juazeiro als einen abortiven Protest der Landbevölkerung)
- PEREIRA DE QUEIROZ, M., O messianismo no Brasil e no mundo, São Paulo 1965
(vergleichende Studie der messianischen Bewegungen und ihrer Funktion im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess)
- MORTON, A., Religion in Juaseiro (Ceará - Brazil) since the death of Padre Cicero. A case-study in the nature of messianic religions activity in the interior of Brazil, Columbia University 1966
(nicht-publiziertes 'Master's Essay')
- RABELO, S., Os artesões do Padre Cicero, Recife 1967
(soziographische Studie der Handwerker in Juazeiro)
- ANSELMO, O., Padre Cicero - Mito e realidade, Rio 1968
(gut dokumentierte neue Studie der Figur Padre Ciceros, von der Intention her auf seine Entmystifizierung gerichtet)
- SOBREIRA, A., O Patriarca do Juazeiro, Rio 1968
(diese aus Juazeiro gebürtige Priester rekonstruiert mit viel eigenem Material das Bild Padre Ciceros)
- OLIVEIRA, A.X.de, O Padre Cicero que eu conheci, Rio 1969
(persönliches Zeugnis zu Gunsten von Padre Cicero, mit vielen historischen Anekdoten)

- BENEVIDES, A., Padre Cicero e Juazeiro, Brasília 1969
(Versuch seitens eines Spiritisten Padre Cicero zu rehabilitieren als eine aussernatürlich begabte Person)
- DELLA CAVA, R., Miracle at Joazeiro, New York 1970
(port: Milagre em Juazeiro, São Paulo 1976)
(sehr gute historische Studie, mit viel neuem Material aus eigenem Quellenstudium)
- ANDERSON, J., The Caldeiro-Movement. A case-study in Brazilian Messianism 1926-1938, New York 1971
- MARTINS MAIA, H., Pretensos milagres em Juazeiro, Petrópolis 1974
(dieser Priester thematisiert die traditionelle Sicht der offiziellen Kirche auf Padre Cicero und Juazeiro)
- SILVEIRA, I., Estado atual da pesquisa sobre o Padre Cicero, in: REB 36(1976) 226-260
(diese Studie vermittelt einen Überblick über die allgemein verfügbare Literatur über Padre Cicero; sie umfasst nicht alle hier genannte Publikationen und verteilt die Autoren einfach in Pro- und Contra-Schreiber)

II - CORDEL-LITERATUR UBER PADRE CICERO UND FREI DAMIÃO

- Anônimo, O Sonho do Padre Cicero Romão Batista, - -
- Anônimo, Novena e devoção à bendita Alma do Padre Cicero, - -
- BANDEIRA, P., A voz de Frei Damião e a curado aleijado, - -
- BATISTA, A., As profecias do Padre Cicero, Juazeiro 1973
- ders., História do Beato José Lourenço e o Boi Mansinho, - -
- ders., A proibição do bispo de Crato contra Frei Damião e o Porquê, - -
- ders., Entrevista de um reporter de Juazeiro do Norte com os 44 Santos cassados, - -
- ders., A canonização do Padre Cicero pela Igreja Brasileira, - -
- ders., A escandalosa sexta-feira da Paixão e o canto do Pau do Horto, Juazeiro 1976
- BATISTA, F., A defesa do Padre Cicero, - -
- CABOCLO E SILVA, M., Sermão do Padre Cicero, Juazeiro 1975
- CABRAL, J., O aparecimento do Padre Cicero a uma menina profetizando os sinais do fim do mundo, ---
- CAETANO, A., Padre Cicero Romão Batista, - -
- CAVALCANTI, R., Sermão do Padre Cicero, - -
- COSTA LEITE, J., O rapaz que virou bode, porque profanou de Frei Damião, - -
- ders., A carta misteriosa do Padre Cicero Romão, Juazeiro -
- ders., A santificação, a oração e a profecia do Padre Cicero Romão, - -
- ders., A voz do Padre Cicero, - -
- ders., A voz de Frei Damião, - -
- ELIAS, R., A convivência de Juazeiro e a formalidade do Padre Cicero, - -
- FERREIRA LIMA, J., Saudações e recordações do Padre Cicero, - -
- JOSÉ DA LIMA, E., A voz do Padre Cicero, - -
- LEITE FILHO, A., Só Deus cala Frei Damião, - -
- MARTINS DE ATAÍDE, J., Palavras do Padre Cicero sobre a guerra nuclear, - -
- PEREIRA, J., Juazeiro está chamando todos os romeiros no dia 2 de novembro, Juazeiro -
- PONTUAL, J., O crente que virou jumento, porque profanou do Padre Cicero, - -

- ROMÃO, T., Vida completa do Padre Cicero Romão Batista,
o Anchieta do século 20, Juazeiro 1950
- SERAFIM, M., O protestante que virou bode, porque quis
matar Frei Damião, - -
- SILVA, E., A vida e os antigos sermões do Padre Cicero, - -
ders., O progresso e a elevação histórica de Juazeiro do
norte, - -
- SILVA, J., A festa do monumento ao Padre Cicero, Juazeiro -
ders., O cinquentenário de Juazeiro, - -
- SOARES, D., O sonho de um romeiro com Padre Cicero, - -
- TOMAZ DE ASSIS, M., Os sinais do fim do mundo, - -
- VARZEA, L., ABC do Padre Cicero no centenário do Apóstolo
do Nordeste. Sua vida e morte, - 1944

Hinweis zu einigen Studien über die Cordelliteratur:

- AZEVEDO, C., O heróico e o messiânico na literatura de
Cordel, in: Vozes 67(1973) 588-590, 658-660, 747-754
- CAMPOS, R., Ideologia dos poetas populares do Nordeste,
Recife 1959
- CURRAU, M., A literatura de Cordel, Recife 1973
- MOTA, L., Cantadores, Rio 1921
- PROENÇA, I., A ideologia do Cordel, Rio 1976

III - REFERENZWERKE DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE

- ALVES, R., Religión, ópio o instrumento de liberación,
Montevideo 1970
- ASSMANN, H. (Hg), Pueblo oprimido, Señor de la historia,
Montevideo 1972
- ASSMANN, H., Teología desde la praxis de la liberación,
Salamanca 1973
- AUBERT, J. (Hg), Théologies de la libération en Amérique
Latine, Paris 1974
- BETTSCHIEDER, H. (Hg), Theologie und Befreiung, Steyl 1974
- BOFF, L., Jesus Cristo Libertador, Petrópolis 1972
- BOFF, L., Teologia do cativo e da libertação, Lisboa 1976
- BONINO, J., Doing theology in a revolutionary situation,
Philadelphia 1974
- CELAM (Hg), Liberación: Dialogos en el Celam, Bogotá 1974
- CONCILIUM (SN), Praxis der Befreiung und christlicher Glaube.
Der Zeugnis der lateinamerikanischen Theologen,
10(1974)6, 381-460
- DUSSEL, E., Método para una filosofía de la liberación,
Salamanca 1974
- GERA, L./BUNTIG, A./CATENA, O., Teología pastoral y depen-
dencia, Buenos Aires 1974
- GALILEA, S., Spiritualidad de la liberación, Santiago 1973
- GUTIERREZ, G., Teología de la liberación, Lima 1971
(dt: Theologie der Befreiung, München 1973)
- INSTITUTO 'FE y SECULARIDAD' (Hg), Fe cristiana y cambio
social en America Latina. Encuentro de El Escorial
1972, Salamanca 1973
- MUÑOZ, R., Nueva conciencia de la Iglesia en America Latina,
Salamanca 1974
- RAHNER, K. u.a.(Hg), Befreiende Theologie. Der Beitrag Latein-
amerikas zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart 1977
- SCANNONE, J., Teología de la liberación y praxis popular.
Aportes críticos para una teología de la liberación,
Salamanca 1976

IV - WEITERE THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR PRAKTISCH-
THEOLOGISCHEN REFLEXION

- ARNOLD, F./RAHNER, K.(Hg), Handbuch der Pastoraltheologie,
5 Bde, Freiburg 1964-1972
- BARAÚNA, G.(Hg), De ecclesia. Beiträge zur Konstitution
über die Kirche, Freiburg 1966
- ders., (Hg), Die Kirche in der Welt von Heute, Salzburg 1967
- BATIFFOL, P., L'Église naissante et le Catholicisme,
Paris 1909 (21971)
- BAUMLER, R./DOLCH, H.(Hg), Volk Gottes. Zum Kirchenverständ-
nis der katholischen, evangelischen und anglikanischen
Theologie, Freiburg 1967
- BERTSCH, L.(Hg), Theologie zwischen Theorie und Praxis,
Frankfurt 1975
- BOFF, L., Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welt-
erfahrung, Paderborn 1972
- BONI, L.de, Kirche auf neuen Wegen, Münster 1974 (mimeo)
- BONHOEFFER, D., Widerstand und Ergebung, Hamburg 1966
- BRINK, H.(Hg), Theologisch Woordenboek, Roermond 1958
- CAMPS, A., Christendom en de Godsdiensten der Wereld,
Baarn 1976
- ders., Dialog der Religionen und Entwicklung: die maieuti-
sche Methode, in: ZMR 56(1972) 1-9
- CERTEAU, M.de, L'Étranger, Paris 1969
- ders., La Culture au Pluriel, Paris 1974
- CONCILIUM (SN), Der Bischof und die Einheit der Kirche,
8(1972)1
- CONCILIUM (SN), Das Fortbestehen der Religion, 9(1973)1
- CONCILIUM (SN), Das politische Engagement der christlichen
Gemeinde, 9(1973)4
- CONCILIUM (SN), Zur Krise der religiösen Sprache, 9(1973)5
- CONCILIUM (SN), Liturgie und Politik, 10(1974)2
- CONCILIUM (SN), Basisgemeinden, 11(1975)4
- CONCILIUM (SN), Menschliches Versagen, 12(1976)3
- CONCILIUM (SN), Leiden und christlicher Glaube, 12(1976)11
- CONCILIUM (SN), Kirche und Armut, 13(1977)4
- CONE, J., The spirituals and the blues, New York 1972 (dt:
Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual, München 1973)
- CONGAR, Y./PEUCHMARD, M.(Hg), Vatican II. L'Église dans le
monde de ce temps, 3 Bde, Paris 1967
- CONGAR, Y., Cette Église, que j'aime, Paris 1968
- ders., Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,
Paris 1963

- COX, H., The seduction of the spirit. The use and misuse of people's religion, New York 1973
(dt: Verführung des Geistes, Stuttgart 1974)
- DAHL, N., Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, Oslo 1941 (21963)
- DANIÉLOU, J., Les saints Païens de l'Ancien Testament, Paris 1952 (dt: Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen, Mainz 1957)
- DULLES, A., Models of the church, New York 1974
- DUSSEL, E., Historia de la Iglesia en America Latina, Barcelona 1972
- FEINER, J./LÖHRER, M.(Hg), Mysterium Salutis, 5 Bde, Einsiedeln 1965-1976
- FILTHAUT, Th.(Hg), Umkehr oder Erneuerung, Mainz 1966
- FIRET, J., Het agogisch moment in het pastoraal optreden, Kampen 1968 (21976)
- FRIES, H.(Hg), Handbuch theologischer Grundbegriffe, 2 Bde, München 1962-1963
- GELIN, A., Les Pauvres que Dieu aime, Paris 1967
(dt: Die Armen - Sein Volk, Mainz 1957)
- GROENEN, H., Bestaanservaring en pastoraal handelen, Nijmegen 1973 (mimeo)
- HAARSMA, F., Geest en Kerk, Utrecht 1967
- HAARSMA, F./KASPER, W./KAUFMANN, F., Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970
- HASENHUTTL, G., Herrschaftsfreie Kirche. Sozio-theologische Grundlegung, Düsseldorf 1974
- HULSBOSCH, A., De schepping Gods, Roermond 1963 (dt: Die Schöpfung Gottes, Freiburg 1965)
- KASPER, W., Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz 1970
- ders., Theorie und Praxis innerhalb einer Theologia Crucis, in: Hochland 62(1970) 152-159
- KELLER, M., Volk Gottes als Kirchenbegriff, Zürich 1970
- KESSLER, H., Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972
- KITTEL, G.(Hg), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 9 Bde, Stuttgart 1935-1973 (= ThWNT)
- KLOSTERMANN, F., Gemeinde - Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle, Freiburg 1974
- ders., (Hg), Praktische Theologie Heute, München 1974
- KUNG, H., Die Kirche, Freiburg 1967
- LThK (Hg), Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare, 3 Bde, Freiburg 1967-1968

- MARTIMORT, A., L'Église en prière, Paris 1961
- METZ, J., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968
- ders., Kirche und Volk, oder der Preis der Orthodoxie, in: St.d.Z 192(1974) 797-811
- METZ, J./MOLTMANN, J./OELMÜLLER, W., Kirche im Prozess der Aufklärung, München 1970
- MOLTMANN, J., Theologie der Hoffnung, München 1964
- ders., Die Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975
- OBERHAMMER, G.(Hg), Offenbarung, Geistige Realität des Menschen, Wien 1974
- RAD, G.von, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde, München 1962-1965
- RAHNER, K., Schriften zur Theologie, 12 Bde, Einsiedeln 1954-1975
- RATZINGER, J., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969
- RENDTORFF, T., Christentum ausserhalb der Kirche, Hamburg 1969
- ROBINSON, J., The new Reformation, Philadelphia 1964 (dt: Eine neue Reformation, München 1965)
- RUIZ, J., Pobreza evangelica y promoción humana, Barcelona 1968
- RUTTI, L., Zur Theologie der Mission, München 1972
- SCHILLEBEECKX, E., De sacramentele Heilseconomie, Antwerpen 1952
- ders., Christus, Sacrament van de Godsontmoeting, Bilthoven 1959 (dt: Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960)
- ders., Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek, Bloemendaal 1972
- ders., Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974 (dt: Jesus, die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975)
- ders., Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding, Bloemendaal 1977 (dt: Christ und die Christen, Freiburg 1977)
- SCHOONENBERG, P., Het geloof van ons doopsel, 4 Bde, s'Hertogenbosch 1957-1962 (dt: Bund und Schöpfung, Einsiedeln 1969)
- ders., Hij is een God van Menschen, s'Hertogenbosch 1969 (dt: Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1969)
- WALLE, A.v.d., Theologie over de werkelijkheid. Een betekenis van het werk van Edward Schillebeeckx, in: Ts.v.Theol 14(1974) 463-490
- WALGRAVE, J., Dienst aan het Woord in de spanning tussen gezag en vrijheid, in: Ts.v.Theol 14(1974) 432-438
- WIEDERKEHR, D., Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie, Freiburg 1976
- ZOELEN, H.v.d., Dwang, dwaling en bedrog, Baarn 1971

V - LITERATUR ZUM THEMA: VOLKSKATHOLIZISMUS UND EVANGELISIERUNG

- ADVENIAT (Hg), Evangelisierung in Lateinamerika (Dokumente/Projekte 15), Essen 1974
- ADVENIAT (Hg), Evangelisierung in Brasilien (Dokumente/Projekte 16), Essen 1974
- ADVENIAT (Hg), Dokumente von Medellin. Sämtliche Beschlüsse der 2.Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates. Medellin 1968 (Dokumente/Projekte 1-3), Essen 1970
- ARIÉS, Ph.(Hg), Religion populaire et reforme liturgique, Paris 1975
- ASTE (Hg), O Cristo do Povo, São Paulo 1975
- AZEVEDO, T., Catolicismo no Brasil, in: Vozes 63(1969)117-123
- AZZI, R., O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX, in: REB 31(1971) 646-662
- BUNTIG, A.(Hg), El Catolicismo Popular en la Argentina, 5 Bde, Buenos Aires 1969-1970
- ders., Magia, Religion o Cristianismo?, Buenos Aires 1970
- CAMARGO, C.P., Essai de typologie du Catholicisme brésilien, in: Soc.Compass 14(1967) 399-422
- ders., Católicos, Protestantes, Espíritas, Petrópolis 1973
- CARBONARI, A./NESTI, A., La cultura negata: caratteri e potenzialità della cultura popolare, Rimini 1975
- CECHIN, A., Pour une catéchèse latino-américaine, in: Catechistes 79(1969) 761-783
- CEI (Hg), Religiosidade Popular, Suplemento 12 e 13, São Paulo 1975
- CELAM (Hg), Estudos sobre Pastoral Popular, 5 Hefte, Quito 1972-1974
- CNBB - NE II (Hg), Religiosidade popular e evangelização. Subsídios para a reflexão pastoral, Recife 1974 (mimeo)
- COMBLIN, J., Situação histórica do catolicismo no Brasil, in: REB 26(1966) 574-601
- ders., Prolegômenos da catequese no Brasil, in: REB 27(1967) 845-874
- ders., Para uma tipologia do catolicismo no Brasil, in: REB 28(1968) 45-75
- DANIÉLOU, J./JOSSUA, J., Christianisme de Masse ou d'Élite, Paris 1966
- CUNHA, R.de Almeida, Pädagogik als Theologie - Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen, Münster 1975

- ENGELÉN, J.v., Godsdienst, sociale verandering en conflict.
Een missiologische case-study over Noordoost-Brazilië,
in: Vox Theol 42(1972) 232-253
- FREIRE, P., Educação como prática da liberdade, Rio 1969
(dt: Erziehung als Praxis der Freiheit, Stuttgart 1974)
- GALILEA, S., A los pobres se les anuncia el Evangelio?,
Bogotá 1972
- ders., Introducción a la religiosidad latinoamericana,
Quito 1973
- GOSS-MAYR, H., Die Macht der Gewaltlosen, München 1969
- HOORNAERT, E., A distinção entre 'lei' e 'religião' no
Nordeste, in: REB 29(1969) 580-606
- ders., Verdadeira e falsa religião no Nordeste, Salvador 1973
- ders., Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800,
Petrópolis 1974
- ISAMBERT, F., Autour du catholicisme populaire, in:
Soc.Compass 22(1975) 193-210
- KDC (Hg), Een volk aan de rand van de samenleving. De bra-
ziliaanse bisschoppen aan het woord, Utrecht 1973
- KDC (Hg), Herderlijk schrijven aan het volk van God. Brief
van de CNBB, Rio 1976, Utrecht 1977
- LACROIX, B./BOGLIONI, P.(Hg), Les religions populaires.
Coloque international Montreal 1970, Quebec 1972
- LAURENTIN, R., L'Évangélisation après le 4.Synode, Paris 1976
- LEERS, B., Religiosidade rural, Petrópolis 1967
- LENZ, M., El Messianismo y Cristo Messias en la religiosidad
popular brasileña, in: Vispera 4(1970)19/20, 38-45
- LIBÂNIO, J., Evangelização e libertação, Petrópolis 1976
- MARIA, J., O Catolicismo no Brasil - Memória histórica,
Rio 1901 (21950)
- MARZAL, M., Religions populaires d'Amérique du Sud, in:
Rech.Sc.Rel 63(1975) 215-242
- MAISON-DIEU (SN), Religion populaire et réforme liturgique,
19(1975) 122
- MEDINA, C.de, Mudança social e atitudes religiosas,
Rio 1972 (mimeo)
- ders./RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., Autoridade e participação,
Petrópolis 1973
- MONTENEGRO, J., Evolução do catolicismo no Brasil,
Petrópolis 1972
- MOURA, A.de, O pentecostelismo como fenômeno religioso po-
pular, in: REB 31(1971) 78-94
- PANNET, R., Le Catholicisme Populaire, 30 ans après 'La
France, Pays de mission?', Paris 1974
- PIN, E., Elementos para uma sociologia do catolicismo
latinoamericano, Petrópolis 1966

- PLONGERON, B./PANNET, R.(Hg), Le Christianisme populaire: les dossiers de l'histoire, Paris 1976
- PLONGERON, B., La religion populaire dans l'occident chrétien: approches historiques, Paris 1976
- POLICARPO, J., Evangelização, anúncio da liberdade, Lisboa 1975
- PROAÑO, L., Concientización - Evangelización, Salamanca 1975
- REB (SN), Religiosidade popular, 36(1976)3
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P., Catolicismo popular, Rio 1970 (mimeo)
- ders., Religiosidade popular na America Latina, in: REB 32(1972) 354-364
- ders., Le catholicisme populaire en Amérique Latine, in: Soc.Compass 19(1972) 567-584
- ROLIM, F., Em torno da religiosidade no Brasil, in: REB 25(1965) 11-27
- ders., Católicos e catolicismo, in: REB 30(1970) 326-348
- ROSSUM, R./ENGELLEN, J.v., Kerk op zoek naar haar volk. Braziliaanse reisnotities, Baarn 1976
- ROSSUM, R., Uit de samenleving, in de samenleving. Ontwikkeling van de katholieke kerk in Latijn Amerika, in: Wereld en Z 1(1972), 108-128
- RZEPKOWSKI, H., Der Welt verpflichtet, St.Augustin 1976
- SCANNONI, J., Culture populaire, pastorale et théologie, in: LumVit 32(1977) 21-38
- SEDOC (SN), Comunidades eclesiais de base, 9(1976)95
- SEGUNDO, J., Acción pastoral latino-americana: sus motivos ocultos, Buenos Aires 1972
- SINGLETON, M., Laat het volk in vrede. De 'volksgodsdienst' en de godsdienst van het volk, Pro Mundi Vita, Bulletin 61, Brussel 1976
- SOCIAL COMPASS (SN), Popular religiosity, 19(1972)4
- STUCKRATH-TAUBERT, E.(Hg), Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika, Reinbek 1975
- TILLARD, J.(Hg), Foi populaire - Foi savante. 5.colloque sur les religions populaires, Ottawa 1974, Paris 1976
- VISPERA (SN), El Cristo de la fe y los Cristos de America Latina, 3(1969)9
- VOZES (SN), Religiosidade popular no Brasil, 68(1974)7
- WIT, L. de, Armoede en Volksreligie in Mexico, Nijmegen 1970 (mimeo)

VI - NICHT-THEOLOGISCHE LITERATUR ZUR SITUATIONSANALYSE

- ALLPORT, G., The Individual and his Religion, New York 1954
- ALVES, M., L'Église et la politique au Brésil, Paris 1974
- ANTOINE, Ch., L'Église et le Pouvoir au Brésil, Paris 1971
(dt: Kirche und Macht in Brasilien, Graz 1973)
- BASTIDE, R., Brésil, terre des contrastes, Paris 1957
- BERCÉ, Y., Fêtes et Revolte, Paris 1976
- BERGER, P./LUCKMANN, Th., The social construction of reality, New York 1966 (dt: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969)
- BERGER, P., Ein Marktmodell zur Analyse der ökumenischen Prozesse, in: Int.Jahrb.Rel 1(1965) 235-249
- ders., The sacred Canopy, New York 1967 (dt: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973)
- ders., A Rumor of Angels, New York 1969
- BERGER, P./BERGER, B., Sociology, New York 1972
- BOURDIEU, P., Genèse et structure des champs religieux, in: Rev.Fr.Soc 12(1971) 295-334
- BRANDÃO, C., Cavalhadas de Pirenópolis, Goiânia 1974
- BRUNEAU, Th., The political transformation of the brazilian Catholic Church, New York 1974
- CAPORALE, R./GRUMELLI, A.(Hg), The Culture of Unbelief, Berkeley 1971
- CANDIDO, A., Os Parceiros do Rio Bonito, São Paulo 1956
- CARDOSO, F.H., Mudanças sociais na America Latina, São Paulo 1969
- COHEN, A., Deviance and Control, Englewood Cliffs 1966
- CUPERTINO, F., A Concentração da renda no Brasil, Rio 1976
- ders., População e saúde pública no Brasil, Rio 1976
- DEKKER, G., De mens en zijn godsdienst, Bilthoven 1976
- DOUGLAS, J.(Hg), Understanding Everyday Life. Toward the reconstruction of sociological knowledge, Chicago 1970
- DOUGLAS, M.(Hg), Rules and Meanings. The anthropology of every day knowledge. Selected Readings, London 1973
- DELLA CAVA, R., Igreja e Estado no Brasil no século 20, in: CEBRAP 3(1975)12, 5-52
- DINCAO EMELLO, M., O Boia Fria. Acumulação e miséria, Petrópolis 1975
- DURHAM, E., A caminho da cidade. A vida rural e a migração para São Paulo, São Paulo 1973
- ELIADE, M., Le Mythe de l'éternel Retour, Paris 1949
(dt: Kosmos und Geschichte, Düsseldorf 1966)
- FANON, F., Les Damnés de la Terre, Paris 1968
(dt: Die Verdamnten dieser Erde, Reinbek 1969)

- FAORO, R., Os Donos do Poder, Rio 1958 (21976)
- FERNANDES, F., Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento, Rio 1972
- FIGGE, H., Gaistekult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens, Freiburg 1973
- FISCHER, U., Zur Liturgie des Umbandakultes, Leiden 1970
- FLASCHE, R., Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien, Marburg 1973
- FREYRE, G., Casa Grande e Senzala, Rio 1943
- ders., Mocambos e Sobrados, São Paulo 1956
- FRANK, A., Latin America. Underdevelopment or Revolution, New York 1969 (dt: Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika, Frankfurt 1969)
- FURTADO, C., Subdesenvolvimento e estagnação na America Latina, Rio 1966
- FURTER, P., Educação e reflexão, Petrópolis 1973
- GALEANO, E., Las venas abiertas de America Latina, Montevideo 1970 (dt: Die offene Adern Lateinamerikas, Wuppertal 1973)
- GEHLEN, A., Anthropologische Forschung, Reinbek 1968
- GERBERT, M., Religionen in Brasilien. Eine Analyse der nichtkatholischen Religionsformen und ihrer Entwicklung, Berlin 1970
- GLOCK, Ch./RINGER, E./BABBIE, E., To Comfort and to Challenge. A dilemma of contemporary Church, Berkeley 1967
- GODELIER, M., Vers une théorie marxiste des faits religieux, in: Lum et Vie 23(1974)117/119, 85-94
- GOFFMANN, E., Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates, New York 1961
- ders., Stigma. Notes on the management of spoiled identity, New York 1963
- ders., Behavior in public places. Notes on the social organization of gathering, New York 1969 (dt: Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion, Gütersloh 1971)
- ders., The Presentation of Self in everyday life, London 1971 (dt: Wir allen spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969)
- GODDIJN, H./GODDIJN, W., Sociologie van Kerk en Godsdienst, Utrecht 1966 (dt: Sichtbare Kirche, Einführung in die Religionssoziologie, Wien 1967)
- HERZOG-DURCK, J., Probleme menschlicher Reife, Stuttgart 1969
- HILHORST, H., Religie in verandering. Een kritische analyse en evaluatie van de sociologische optiek van P. Berger en Th. Luckmann, Utrecht 1976
- HOBSBAWN, E., Primitive Rebels, New York 1965
- HOROWITZ, I., Masses in Latin America, New York 1970

- HUIZINGA, J., Herfsttij der Middeleeuwen, Groningen 131975
(dt: Herbst des Mittelalters, München 81961)
- HUTCHINSON, B., The Patron-Dependant Relationship in Brazil,
in: Soc.Rur 6(1966) 3-30
- ILLICH, I., Celebration of Awareness. A Call for institutional
Revolution, New York 1969 (dt: Schulen helfen nicht. Über das
mythenbildende Ritual der Industriegesellschaft, Reinbek 1972)
- ders., Beschooling Society, New York 1971 (dt: Entschulung
der Gesellschaft, München 1972)
- ders., Tools for Conviviality, New York 1973 (dt: Selbstbegren-
zung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek 1975)
- ders., Medical Nemesis. The expropriation of Health, New York
1975 (dt: Enteignung der Gesundheit, Reinbek 1976)
(dazu: ESPRIT (SN), 'Illich en debat', 40(1972)2 und
ESPRIT (SN), 'Avancer avec Illich', 41(1973)1)
- KADT, E. de, Catholic Radicals in Brazil, London 1970
- KAUFMANN, F., Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973
- KLIEVER, G., Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterent-
wicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika, Bern 1975
- KÖNIG, R., Soziologie, Hamburg 1967
- LAEYENDECKER, L., Religie en conflict, Meppel 1967
- LALIVE, C.d'É., Haven of the Masses. A study of the pente-
costal Movement in Chile, London 1969
- LANDSBERGER, H.(Hg), The Church and the social Change in
Latin America, London 1970
- LANTERNARI, V., The Religions os the Oppressed, New York 1963
- LEEuw, G.v.d., Phänomenologie der Religion, Tübingen 21956
- ders., Sakramentales Denken, Kassel 1959
- LÉVI-STRAUSS, C., Tristes Tropiques, Paris 1955
- LEWIS, O., La Vida. A Puertorican Family in the Culture of
Poverty, London 1967
- ders., A study of Slum Culture, New York 1968
- LIPSET, S./SOLARI, A.(Hg), Elites in Latin America, London 1968
- LUCKMANN, Th., The invisible Religion, New York 1967 (dt: Das
Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963)
- MARTIN, G., Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie
des Festes, Stuttgart 1973
- MATTHES, J., Einführung in die Religionssoziologie. I: Reli-
gion und Gesellschaft, II: Kirche und Gesellschaft,
Reinbek 1967 und 1969
- MEDINA, C.de, Participação e Trabalho Social, Petrópolis 1976
- MENSCHING, G., Toleranz und Wahrheit der Religion, München
1966

- MERTON, R.(Hg), Contemporary Social Problems, New York 1961
ders., Social Theory and Social Structures, New York 1966
MONTEIRO, D., Errantes do novo século, São Paulo 1974
MOURÃO, L., Colonização e resistência cultural, Rio 1973
O'DEA, Th., The Sociology of Religion, Prentice Hall 1966
PEREIRA DE QUEIROZ, M., Réforme et Revolution dans les
sociétés traditionnelles, Paris 1968
ders., Bairros Rurais Paulistas, São Paulo 1972
NIEBUHR, H., The social Sources of Denominationalism, New
York 1963
POIRER, J.(Hg), Ethnologie Générale, Paris 1968
RODMAN, H., The Lower-Class Value Stretch, New York 1965
SCHATZ, O.(Hg), Hat die Religion Zukunft?, Graz 1970
SCHREUDER, O., Gestaltwandel der Kirche, Olten 1967
SCHUTZ, A., Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien²1960
ders., Collected Papers, 3 Bde, Den Haag 1962-1966
SMITH, T.L.(Hg), Brazil, Portrait of Half a Continent,
New York 1951
SMITS, P., Godsdienst en Kerk in het licht van de sociologie,
Den Haag 1972
SILVERMAN, D., The Theory of Organisation, New York 1971
SPIEGEL, Y., Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische
Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in:
Theol.Pract 6(1971) 212-231
TERZAKE 4, Kerk buiten de kerk, Utrecht 1969
VALENTE, W., Sincretismo afro-brasileiro, São Paulo ²1976
VALENTINE, C., Culture of Poverty, Chicago 1969
VALLIER, I.(Hg), Catholicism, Social Control and Moderniza-
tion in Latin America, Prentice Hall 1970
VELIZ, C.(Hg), America Latina, Estruturas em crise, São Paulo
1970
WADE, R., A Culture of Poverty, in: Bulletin, Inst. of deve-
lopment studies, Sussex, Vol 5, Okt 1973, 4-30
WEBB, K., The changing face of Northeast Brazil, New York 1974
WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,
3 Bde, Tübingen 1920 (41947)
ders., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922 (51964)
WOSSNER, J.(Hg) Religion im Umbruch, Stuttgart 1972
ZULEHNER, P., Religion nach Wahl, Wien 1974

l e v e n s l o o p

henny groenen, geboren te Utrecht op 11 augustus 1936,
gymnasium a te Soesterberg tot 1954,
filosofiestudie te Heide/Belgie tot 1957,
teologiestudie te Teteringen tot 1961,
licentiaat in de theologie te Rome/Italië tot 1962,
pastoraal werkzaam in Brazilië tot 1970,
pastoraaltheologische doktoraalstudie te Nijmegen tot 1973,
daarna pastoraal werkzaam in Brazilië tot 1977

SAMENVATTING

Van het Proefschrift Schisma Zwischen Kirche und Volk

Het proefschrift is opgezet als een 'case-study', die zich tot doel stelt, aan de hand van een konkreet geval de problematische ervaring, die in de katholieke kerk t a v. het zogenaamde volkskatholicisme bestaat, te verhelderen en op basis van deze verheldering een theologische reflexie mogelijk te maken, die voor de kerkelijke praxis in haar betrokkenheid op het volkskatholicisme nieuwe ruimte schept. In een redelijk lange inleiding wordt deze opzet van de studie ontworpen en uitgewerkt. Deze inleiding brengt bij de voorgenomen bestudering een tweevoudige methodologische inperking aan. Ten eerste wordt het eigen standpunt, vanwaaruit de genoemde problematische ervaring van de kerk beschreven en gedefinieerd wordt, bepaald binnen het theologische bevrijdingsdenken, zoals dit zich in de kerk in Brazilië sinds een decennium ontwikkelt. Ten tweede wordt gekozen voor een beperking van de situatiebeschrijving en van de situatieanalyse tot een sociologische benadering van de problematiek, deze keuze volgt logisch direct op de beslissing, de eigen theologische identiteit te definiëren binnen de theologie van de bevrijding, de affiniteit tussen deze theologie en het sociologisch perspectief op de maatschappelijke werkelijkheid is bekend.

De konkrete werkelijkheid, die hier ten sprake gebracht wordt, is gesitueerd in Noordoost-Brazilië, waar het volkskatholicisme in zijn anders-zijn zich op sprekende wijze manifesteert in de volksvroomheid, die zich kristalliseert rond de figuur van de ruim 40 jaar geleden gestorven Padre Cicero. Thema van deze studie is echter niet alleen en niet zozeer deze vorm van volkskatholicisme als wel het pastorale optreden van de officiële kerk daartegenover. Vandaar dat na een eerste hoofdstuk, dat een aktueel en omvattend beeld wil geven van de volksvroomheid, zoals deze zich in de verering van Padre Cicero manifesteert, het tweede hoofdstuk gewijd is aan het in kaart brengen van de problematische ervaring, die een lokale kerk in Brazilië daaraan in haar pastoraal handelen beleeft.

In het derde hoofdstuk wordt gepoogd, vanuit het sociologisch perspectief volkskatholicisme en kerkelijk catholicisme te benaderen als twee religievormen binnen het catholicisme. Uitgaande van de opvatting van Schutz over de alledaagse werkelijkheid in haar relatie naar de deelwerkelijkheden worden - in het voetspoor van Berger en Luckmann - de begrippen religie en religieusiteit, kerkelijke en volkse religieusiteit vastgelegd. Centrale waarde krijgt, na deze definiëring van de gebruikte begrippen, de analyse van de relatie tussen de kerkelijke en de volkse vorm van catholicisme. De complexiteit van de betrekking tussen beide dwingt tot de identifikatie van het volkskatholicisme als niet alleen een komplement of aanvulling bij het kerkelijk catholicisme, maar als ook een eigen en oorspronkelijk fenomeen, dat op een bijzondere wijze de partikulariteit van het kerkelijk catholicisme laat zien.

De theologische reflexie op het kerkelijk catholicisme in zijn historisch gegroeide vorm sluit hier direct bij aan. Het vierde hoofdstuk wil in eerste

instantie deze partikulariteit van het officiële katholicisme theologisch thematiseren, om vervolgens binnen het raam van de bevrijdingstheologie te zien, of het zelfverstaan van de katholieke kerk niet alleen ruimte laat voor een andere gestalte van kerk-zijn, maar daar zelfs om vraagt. Dit mondt uit in de tekening van het beeld van een kerk-van-het-volk, waarin het volk binnen een omkeerproces zelf subjeet en drager van de christelijke symboolwereld en van het kerkelijk organisme wordt. In hoeverre de basisgemeenschappenbeweging binnen de braziliaanse kerk een echt en al reëelwordend alternatief in de bestudeerde problematiek voorstelt, is de vraag, die gesteld en slechts ten dele positief beantwoord wordt.

Het vijfde en laatste hoofdstuk maakt de verbondenheid, die tussen de officiële kerk en het volkskatholicisme - hier in de konkrete gestalte van de verering van Padre Cicero - bestaat, tot thema van een praktisch-theologische reflexie. Daartoe worden twee centrale begrippen uit de ekklesiologie, te weten dienen en evangeliseren, als wezenlijke opgaven van de kerk uitgewerkt en geduid. De theologische inhoud van de dienst aan de wereld, waartoe de kerk zich geroepen weet, en van haar evangelizatieopdracht blijkt dan in beide gevallen te vragen, dat het kerkelijk katholicisme de volkse wijze van katholiek-zijn niet alleen aksepteert en in zijn eigenheid respecteert, maar ook op een typisch christelijke, d.i. kontrapunktsche wijze voedt en bevrucht.

STELLINGEN

I

Het feit, dat uit de 3 begrippen voor volk, die in het nieuwe testament gebruikt worden (nl 'ethnos' = alle volkeren, 'laos' = het uitverkoren volk, 'ochlos' = het gewone volk), in de kerkelijke reflexie het begrip 'ochlos' wegviel, is een indicatie van de beperktheid, die aan officiële theologie eigen is. De Volk-Gods-gedachte in de vorm, waarin deze zijn neerslag vindt in de documenten van het 2e vatikaanse concilie (bv Lumen Gentium no 8 - 12), versterkt eerder de positie van de kerkelijke elite dan dat ze de eenvoudige gelovige in ere herstelt.

II

In de huidige kerk wordt steeds meer de individuele gelovige op zijn bewuste geloofsovertuiging aangesproken. Dit bevoordeelt de niet-volkse wijze van geloven op een onrechtmatige manier.

III

De eigenlijke drager van het geloof is - theologisch gesproken - de geloofsgemeenschap als geheel. Pas daarbinnen (en dus ook eventueel daartegenover) is de individuele gelovige op zijn geloofsbeslissing aan te spreken. Het is belangrijk, dit inzicht in de huidige pastoraal duidelijk te operationaliseren.

IV

Het geloof wordt niet serieus genomen, zegt Gerhard Ebeling (in Christelijk Geloof, Amsterdam 1963, 142), zolang het iets is dat losstaat van de rest van de werkelijkheid, gemakkelijk laadt het de verdenking op zich, dat het slechts uit zeepbellen bestaat. - Aangezien de functie van het theologie-beoefenen in de kerk niet die is van geestelijk bellenblazen, is het ook in de theologie belangrijker, geloof en godsdienst in hun functionele relatie naar het gewone leven te thematiseren, dan in hun binnen-religieuze of specifiek religieuze betekenis.

V

"De honger in China is iets verschrikkelijks, maar de likdoorn aan mijn kleine teen doet meer pijn," zegt een Braziliaans spreekwoord, dat de volkse werkelijkheidservaring zeer goed uitdrukt. Deze wijze van beleven konditioneert ook het volksreligieuze begrip voor uiteindelijkheid. De directe betekenis van dit gegeven voor de theologie is moeilijk te ontkennen. Vgl. Langdon Gilkey, Naming the Whirlwind, New York 1969, 315vv.

VI

De missionaire opdracht van de kerk wordt minder gediend door het benadrukken van de universaliteit van de wereldkerk dan van de partikulariteit, die haar eigen is.

VII

Het evangelie wordt ons overgeleverd op schriftelijke wijze en in de interpretatie van kerkelijk gekwalificeerde gelovigen. Dit is noodzakelijk en zal theologisch ook verantwoord zijn, als men en zolang men in de kerk weet, dat de blijde boodschap hierdoor een eigen, maar beperkt karakter krijgt.

VIII

Op grond van Jezus' optreden in Israël mag men de geloofsovertuiging koesteren, dat de kerk eerder de kritiek en de afstandelijkheid van intellectuelen overleeft, dan de vertwijfeling en de afzijdigheid van het gewone volk.

IX

Praten over een zich voltrekkende onheilsgeschiedenis, zoals de bevrijdingstheologie dit doet, beantwoordt veelal meer aan de werkelijkheidservaring van de kleine mensen, dan het kerkelijk spreken over heilsgeschiedenis.

X

De uitwerking van het begrip genade ('chânen'-aktiviteit van Jahwe), zoals Schillebeeckx dit doet (in: Gerechtigheid en liefde, Bloemendaal 1977, 74vv), betekent een theologisch ondersteuning voor de gedachte, dat in de moderne liturgie een grotere plaats voor smeekgebed en priesterlijke zegen ingeruimd mag worden.

XI

Het spreekwoord zegt: "Wie nooit buitenshuis gaat eten, denkt dat zijn moeder de enige kok is." Daarom is het goed, dat zo vele 'hoogwaardigheidsbekleders' uit de kerk tegenwoordig een bezoek aan Brazilië brengen. Toch krijgt men zo een beeld van de braziliaanse kerk, dat ongeveer net zo vertekend is, als het beeld, dat buitenlandse gelovigen 10 jaar geleden zich van de toenmalige nederlandse kerk vormden.

XII

"Fachmenschentum" is een uitstekende term, de Max Weber al rond de eeuwwisseling in zijn beschouwingen over de godsdienst gebruikte. Deze term heeft een nadeel: ze komt niet sympathiek over bij de vakmensen.

XIII

Het "Hochdeutsch" is geen volkstaal, maar een opgelegde kultuurtaal. Het feit, dat voor deze studie van de volksgodsdienst dit Duits als taal gekozen werd, wil niet zeggen, dat deze taal meer dan andere zich ertoe leent, het volkse perspectief uit te drukken.

XIV

Een ceremonie als deze academische promotie is ambivalent. Ze is moeilijk als zinvol te beleven voor wie over de tegenstelling tussen volk en elite nadenkt met behulp van de bevrijdingstheologie.

XV

Het is een geluk voor Padre Cicero, dat hij niet in Nijmegen pastoraaltheologie studeerde: hij zou - naar het zich laat aanzien - bij de supervisie grote moeilijkheden ondervonden hebben. - Het is jammer voor de kerk in Brazilië, dat niet ook Padre Cicero in Nijmegen theologie studeerde: hij zou waarschijnlijk de kerk toch minder problemen hebben gegeven dan nu het geval is.

deze stellingen behoren bij
het proefschrift 'Schisma zwischen
Kirche und Volk' van Henny Groenen,
Nijmegen 1978

